



RELECCIONES TEOLOGICAS

DEL

P. FRAY FRANCISCO DE VITORIA

Biblioteca de vulgarización de la ciencia española.

RELECCIONES TEOLÓGICAS

DEL

P. FRAY FRANCISCO DE VITORIA

de la Orden de Predicadores,
Catedrático de Prima de Teología
de la Universidad de Salamanca, Doctor eximio
y Maestro incomparable,

VERTIDAS AL CASTELLANO E ILUSTRADAS

POR

D. JAIME TORRUBIANO RIPOLL
de la Facultad de Teología.

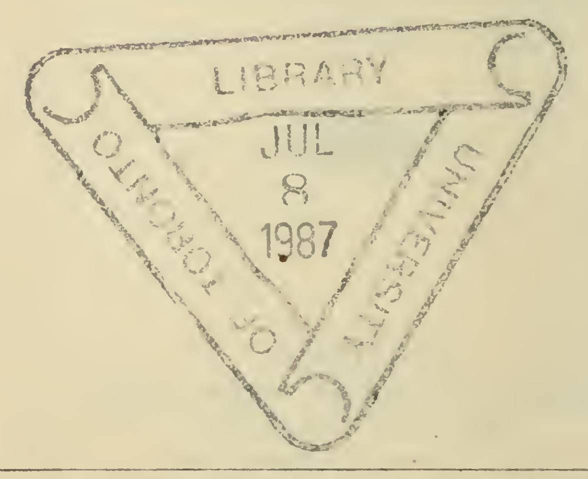
CON CENSURA ECLESIASTICA



MADRID
LIBRERÍA RELIGIOSA HERNÁNDEZ
viuda de M. Echeverria
Paz, 6. Teléfono 2.596. Apartado 388.
1917

NIHIL OBSTAT
JUAN POSTIUS, C. M. F.

IMPRIMATUR
Jose M.ª, Obispo de Madrid-Alcalá.



210—Imp. G. López del Horno. S. Bernardo, 92, teléf. 1922

REVERENDI

PATRIS F. FRANCISCI DE VI
ctoria ordinis Prædicatorũ ſacræ Theologiæ
in Salmanticenſi Academia quondam
primarij Profeſſoris Relectiones
Theologicæ XII in duos
Tomos diuiſæ.

Quorum seriem uerſa pagella indicabit

SVMMARIIS ſuis ubique locis adiectis una cum
INDICE omnium copioſiſsimo

TOMVS PRIMVS.



Lugduni, apud Iacobum Boyerium
M. D. L. VII.
Cum priuilegio Regis ad decennium.

Facsímil de la portada de la primera edición (Lyon, 1557).

REVERENDI

Patris F. Frãcisci Victoria Ordi. Præd. sacræ Theologiæ professoris eximij atq; in Salmãticensi Academia quondam Chatedræ primariæ moderatoris præfectorisq; incomparabilis, Relectiones undecim. Per R. P. præsentatum F. Alfonsum Muñoz eiusdẽ ordi; à prodigiosis innumerabilibusq; vitijs, quibus Boyeri, hoc est prima æditio, plena erat summa cura repurgatæ, atq; ad germana exemplaria integritati ac sinceritati natiuæ restitutæ

Quarum seriem versa pagella indicabit



SALMANTICÆ,

Apud Ioannem a Canoua

M. D. L X V.

CVM PRIVILEGIO

Facsímil de la portada de la primera edición española (Salamanca, 1565).

PRÓLOGO

DEL Maestro Fray Francisco de Vitoria (1480?-1546), y de su mucha erudición, letras y virtudes, hablan con extensión los historiadores; pero quizá ninguno describe tan minuciosamente su carácter como el P. Fernández, en su inédita *Historia* del convento de San Esteban de Salamanca, donde, entre otras cosas, dice de aquél lo siguiente: «Tenía muy buen parecer en guerra, en paz, en policía y en razones de Estado. Fué muy observante y muy religioso, dotado de notables y heroicas virtudes, porque era grande su humildad, su mansedumbre, su apacibilidad de condición, y el consejo y serenidad de su conciencia. Con estas prendas tan preciosas y ricas, vino a tener superioridad a todo el mundo. Ninguno le envidiaba ni quería mal, porque con ninguno tenía competencia; y aunque era docto, tan superior y aventajado en erudición, nunca se pudo acabar con él que imprimiese ni sacase a luz cosa alguna de sus preciosos trabajos; y aunque se han estampado algunas cosas suyas, no fué porque el Maestro las imprimiese, sino por la diligencia de algunos discípulos suyos curiosos, a los cuales pareció no era justo que doctrina tan importante quedase del todo sepultada.

Toda su ciencia tuvo principio en la humildad; por lo queha sido orden del cielo que todo cuanto después se ha impresado en materias escolásticas de Teología, se diga que es obra de sus manos. *No sólo estos reinos, sino los extraños, publican y confiesan que las buenas letras y disciplina escolástica de que hoy goza España, se debe al Maestro Fray Francisco de Vitoria.*»

De la vida y obras del insigne teólogo, ha tratado doctamente el P. Fr. Luis G. Alonso Getino (1), y un excelente resumen de las investigaciones biobibliográficas sobre el asunto, puede verse en las páginas (a continuación insertas), que preceden a la fidelísima y elegante versión de las *Relectiones Theologicae,* hecha por D. Jaime Torrubiano Ripoll para dar principio a la muy útil «Biblioteca de vulgarización de la ciencia española» que ahora comienza a publicarse, y cuyo patriótico fin, como en el prospecto se indica, consiste en popularizar «los tesoros opulentos de soberana doctrina que encierran las obras de los sabios españoles del siglo de oro, cuyas enseñanzas gozan de la regalada frescura de perpetua oportunidad».

Cinco obras notables, debidas a pensadores españoles que directa o indirectamente siguieron la inspiración vivista (2), marcan época en la historia de la Teología durante el Renacimiento: las *Relectiones Theologicae* de Vitoria, Lyón, 1557; el libro *De restituta Theologia* de Fray Luis de Carvajal, Colonia, 1545; el tratado *De recte formando Theologiae studio* del erasmista Fray Lorenzo de Villavicencio,

---

(1) *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria y el Renacimiento filosófico-teológico del siglo XVI.* Madrid, 1914.

(2) Vid. A. Bonilla: *Luís Vives y la Filosofía del Renacimiento*; Madrid, 1903, pág326.

Amberes, 1565; el *De locis theologicis* de Melchor Cano, Salamanca, 1563; y los *Hypotyposeon Theologicarum sive regularum ad intelligendas scripturas divinas libri X* de Martín Martínez Cantalapiedra, Salamanca, 1565. Procúrase en todos ellos volver la Teología a los buenos tiempos de los Dionisios, Ireneos, Ciprianos, Basilios, Crisóstomos, Jerónimos y Agustinos; purificar su estilo; ilustrar su método, y apartarla del aspecto bárbaro y contencioso que había llegado a tomar. Porque la obra de Vives y de los demás renacientes que abogaron por la simplificación de los estudios teológicos, más que novedad fundamental y de doctrina, representaba un criterio de rectificación en el método. Quizá hubo exageración en este movimiento, perdiéndose en precisión y en agudeza lo que se ganaba en serenidad y en *sentimentalismo* teológico; pero estaba perfectamente justificada la reacción contra el procedimiento disputativo, donde la vanidad personal, el deseo de gloria y el amor propio, hacían olvidar con frecuencia la gravedad del asunto y la santidad de la disciplina.

No cabe duda de que la formación intelectual de Vitoria debió mucho, como la de Vives, al ambiente extranjero. Según los biógrafos de aquél, permaneció en Francia unos diez y ocho años, siendo discípulo en París de Juan Fenario y de Pedro Crockart, y no volviendo a España hasta 1522. Durante esa época conoció a Erasmo y a Juan Luis Vives, el filósofo del Renacimiento; y no es infundado sospechar que uno y otro influyeron en Vitoria, aunque éste discrepase de Erasmo en algunos puntos, como lo demuestra el parecer que dió en Valladolid, en 6 de Julio de 1527, donde, sin embargo, acaba manifestando que sus reparos sobre la doctrina erasmiana serían aceptados de buen grado

por el propio humanista de Rotterdam *(et haec puto me dixisse ipso Erasmo non invito)*.

Luis Vives, en carta a Erasmo, menciona a Vitoria como defensor de este último, añadiendo que era el teólogo español varón de grandes esperanzas entre los suyos, y de ingenio tan agudo como pacífico y conciliador *(sed ingenio est, ut acutissimo, sic etiam quieto, remisso quoque non nihil)*.

Que esta *remisión* a que alude Vives no implicaba debilidad ni cobardía, pónenlo de manifiesto sus propias opiniones, atrevidas y audaces muchas de ellas, como es de ver en las *Relectiones Theologicae*. Cierto que esta obra no se publicó hasta después de la muerte de Vitoria; pero no han de olvidarse las controversias que suscitó su doctrina sobre el derecho divino de los obispos, las desviaciones respecto de las ideas de Santo Tomás, observadas por algunos teólogos, y especialmente el significativo dato de que las *Relectiones* fueron incluídas en el *Indice* mandado formar por Sixto V, a causa (según carta del conde de Olivares a Francisco Idiaquez, fechada en 1590) de «la opinión que tiene que se puedan resistir las cosas malas que los Papas hicieren».

*

La influencia de Vitoria se debió principalmente a la enseñanza oral, y, entre los de sus más ilustres discípulos, figuran nombres como los de Domingo Soto, los dos Covarrubias, Melchor Cano, Pedro Soto y Tomás Mercado, famosos en los campos del Derecho y de la Teología. Teniendo en cuenta esa influencia, y los elogios que sus contemporáneos y sucesores hacen de su doctrina, nada de injustificada tiene la afirmación del P. Fernández, en un principio referida: «que las buenas letras y disciplina

escolástica de que hoy goza España, se debe al Maestro Fray Francisco de Vitoria».

Pero lo que principalmente ha hecho resurgir la fama del teólogo alavés en el siglo XIX, han sido sus opiniones en materia de Filosofía del Derecho, y en especial por lo que respecta al Derecho Internacional (1). Y es que la Teología, en la España del siglo XVI, tenía un valor muy distinto del que ahora ostenta. Actualmente, el teólogo es un *especialista* en su materia, y nada más que un especialista; en el siglo XVI, y aun durante parte del XVII, España era, en esencia, una nación de teólogos. El Derecho, la Poesía, el Teatro, todas las manifestaciones de la cultura, eran entonces como ramas, hojas o flores, según los casos, del robusto árbol de la Teología. Era ésta, como escribe Menéndez y Pelayo, a modo de «ciencia universal, que abarcaba desde los atributos divinos hasta las últimas ramificaciones del Derecho público y privado». Las cuestiones jurídicas mostraban el aspecto de casos de conciencia, y en los escritos teológicos es donde ha de buscarse el material de doctrinas que más interesa a la historia de la Filosofía del Derecho.

Ya Mackintosh, en la *Revista de Edimburgo* (1816), sostuvo que los «orígenes del Derecho Natural, del Derecho público y del Derecho Internacional, deben buscarse en la filosofía escolástica, y, sobre todo, *en los filósofos españoles del siglo XVI*, que estaban animados de un espíritu mucho más independiente que los antiguos escolásticos, merced a los progresos que el Renacimiento había traído a nuestras Escuelas». Después, Wheaton, al historiar

---

(1) Vid. A. BONILLA: «*El Delito Colectivo; Estoicismo y Libertad; El Derecho Internacional positivo*»; Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1916; páginas 131 y siguientes.

los progresos del Derecho de gentes en Europa y en América (1846), extracta las *Relectiones* 5.ª y 6.ª de Vitoria y el tratado *De iure belli* de Baltasar de Ayala. Luego, A. de Georgi (1876), en su libro sobre Alberico Gentili, afirma que Vitoria, anterior a Grocio, es «el verdadero padre de la ciencia del Derecho Internacional»; y Rivier, Ernest Nys, en su erudito libro *Les Origines du Droit international* (Harlem, 1894); Albertini, en su monografía *L'Oeuvre de Francisco de Vitoria,* y los redactores del importante libro *Les fondateurs du Droit international*, publicado en 1904, acrecientan los elogios y el conocimiento de la obra de Vitoria, acerca de la cual apenas existen otros trabajos en nuestra patria que el discurso de ingreso de D. Eduardo de Hinojosa en la Real Academia de la Historia (con la excelente contestación del gran restaurador de nuestras glorias, Marcelino Menéndez y Pelayo) y el citado estudio bio-bibliográfico del P. Getino.

Pero ya antes del siglo XIX se habían percatado los investigadores de la importancia científica de Vitoria: ábrase la *Nova* de Nicolás Antonio, y allí se verán citas de extranjeros como Vaseo, como Possevino, como Conringio y como Morhof (el célebre autor del *Polyhistor)* en alabanza de nuestro dominico. Y a tales testimonios debe agregarse el del insigne Jacobo Brucker, autor de la primera *Historia crítica* de la Filosofía, el cual, en el penúltimo volumen (1743) de su ingente obra, tratando de Francisco de Vitoria, escribe lo siguiente: «Compuso libros acerca de la *Potestad civil y eclesiástica,* y otras obras elogiadas por Antonio, Morhof, López y otros. En estos sus escritos, al exponer los preceptos del Derecho de gentes, parece haber errado menos que los demás, y no falta quien sospecha que Grocio los utilizó, aunque raras veces le

menciona. No niega esto el docto varón que nos dió las *Vindicias Grocianas*, el cual dice del libro de las *Relecciones* de Vitoria, en las que tocó aquel punto, *que puede ser de gran provecho, tanto para los teólogos, como para los jurisconsultos, porque de tal suerte disertó con cuidado y agudeza acerca de los problemas morales, que no es posible leerlo sin admiración* (ut sine admiratione legi non possit).»

Entre los modernos, merecen especial mención las palabras del citado Nys, muy significativas por proceder de un escritor contemporáneo, especialista en historia del Derecho internacional, y cuyo libro lleva fecha de 1894: "Vagas nociones —dice— sobre el conjunto de la materia parecen bastar a los escritores de los dos siglos siguientes (XIV y XV), que se ocupan, sin embargo, con marcado interés de puntos especiales, como el Derecho de la guerra y sus diversas instituciones, y como el Derecho de legación. En el siglo XVI, autores protestantes, con Juan Oldendorp a la cabeza, investigan el Derecho natural. Pero tampoco ellos tienen idea exacta del Derecho internacional. Es un español quien lo define: Francisco de Vitoria.„ Este "tiene la visión clara y distinta de la interdependencia de los Estados, de sus derechos y de sus deberes recíprocos. El punto es importante. Se reduce, en efecto, a saber si en el Derecho de gentes nos encontramos ante una obligación jurídica o bien ante un simple detalle de etiqueta o de cortesía internacional. Responder, como lo hacía el profesor de Salamanca, era resolver de antemano una discusión que debía seguir preocupando a los publicistas. Alberico Gentili, cuyos méritos son considerables, carece aquí de claridad y de precisión... A Francisco Suárez corresponde el honor de haber expuesto ideas entera-

mente definidas respecto de la existencia de reglas jurídicas que obligan a las naciones... Las lecciones *De Indis* y *De Iure belli Hispanorum in barbaros* son verdaderas obras maestras de método y de ciencia *(sont de véritables chefs-d'œuvre de méthode et de science)*. Un escritor inglés comparó un día los grandes trabajos de Suárez con las bellas creaciones arquitectónicas de los árabes; aquí nos encontramos también delante de un verdadero monumento, donde no se sabe qué admirar más: la solidez de la obra o la elegancia con que ha sido ejecutada. Leyendo estas páginas, que exhalan amor a la humanidad, en las que se muestra un espíritu verdaderamente independiente, donde cada línea denota un conocimiento profundo de los autores, lamenta uno que Francisco de Vitoria y sus ilustres discípulos no hayan ejercido mayor influencia en la ciencia del Derecho de gentes.„

La primera de las dos relecciones *De Indis*, se refiere al recién descubierto continente americano y a las facultades de los poderes públicos españoles respecto de las personas y bienes de los indígenas. La segunda *(De iure belli)*, de mayor interés para nuestro objeto, aparece como segunda parte de la anterior, y trata "de las justas causas de la guerra„. Fué escrita, según los biógrafos, el año 1539, casi un siglo antes que el tratado *De iure belli ac pacis* de Hugo Grocio, publicado, como es sabido, en 1625. Conocía Grocio muy bien a Vitoria, y con su perspicaz espíritu crítico había logrado descubrir su mérito. Sólo una vez, sin embargo, le cita en el cuerpo del tratado *De iure belli*, en el libro I, capítulo III, número IV. Vitoria había sostenido que cualquier ciudadano particular podía emprender la guerra defensiva contra un Estado extranjero. Grocio, menos liberal que el fraile español, rechaza por

atrevido su parecer. Pero si Grocio menciona poco a Vitoria, cita con más frecuencia a su discípulo Diego de Covarrubias, y más aún a Fernando Vázquez; y Samuel Pufendorf, que fué el primero en explicar públicamente la obra de Grocio en una Universidad alemana, y cuyo celebrado libro *De iure naturae et gentium* salió a luz en 1672, habla dos veces, por lo menos, de nuestro Vitoria en este tratado.

No es lícito desconocer la excepcional importancia del libro y de la personalidad de Grocio (1583-1645) en la historia de la ciencia; pero tampoco debe pasarse en silencio que el plan, la sistematización general, son fundamentalmente idénticos en Grocio y en Vitoria. Cierto que el tratado *De iure belli ac pacis* es extraordinariamente más extenso que la relección *De iure belli;* pero esto de la extensión no puede constituir argumento suficiente para arrebatar a Vitoria la paternidad ni la importancia de su doctrina. Pequeños son los diálogos platónicos, y nadie negará su excepcional transcendencia en la historia de la Filosofía. La importancia de Vitoria estriba en haber trazado las líneas geneales de un tratado de la guerra y de la paz; en haber sistematizado ese estudio (porque, antes de él, no existia semejante sistematización); en haber formulado un concepto del Derecho de gentes perfectamente en armonía con el estado actual de esta ciencia; en haber expuesto un criterio tan razonado, que ni siquiera los sucesos de nuestros días pueden quebrantarlo, como quebrantan hasta sus cimientos aquella idea *grociana* de un Derecho internacional *positivo*...

***

Sorprende, al pasar la vista por las *Relecciones*,

la amenidad de su estilo, la elegancia de su elocución, esmaltada con discretos recuerdos de los poetas clásicos y con alusiones a sucesos contemporáneos, y admira, asimismo, el atrevimiento de algunas de las ideas allí expuestas. Véase, por ejemplo, lo que afima en la relección *De Matrimonio* acerca de las facultades de la potestad civil, y se comprenderá bien el carácter a que nos referimos.

Creo, pues, en vista de tales méritos, que la elección de Francisco de Vitoria para inaugurar esta "Biblioteca de vulgarización de la ciencia española„ tendrá favorable acogida entre el público culto, y que merece entusiasta aplauso el Sr. Torrubiano por la erudición, el buen gusto y la exactitud con que ha sabido desempeñar su difícil tarea. Poner en lengua castellana las principales producciones de nuestros grandes pensadores, no sólo servirá para contribuir al progreso general del espíritu, sino para remediar de algún modo la insipiente petulancia con que todavía hay quien sostiene, por entender que con la negativa queda exento de todo trabajo de prueba, que nadie ha sabido pensar hondo en España *hasta que hemos perdido las colonias*.

Madrid, Marzo de 1916.

A. BONILLA Y SAN MARTÍN.

MENÉNDEZ Y PELAYO

y nuestra «Biblioteca»

El llorado maestro e insigne restaurador de nuestras glorias nacionales, D. Marcelino Menéndez y Pelayo, murió con la honda pena de haber dejado por hacer una obra que estimó de suma utilidad en todos los órdenes de la vida nacional. Contristado por la deplorable y manifiesta decadencia de la virilidad de nuestra raza, proyectó en su gigante patriotismo inocular en la vida de España gérmenes de vigorización y engrandecimiento. Empapada su alma luminosa y fuerte de la sustancia tradicional de nuestra Historia, conocedor como ninguno de nuestra insuperable grandeza, adivinó en su propio espíritu el remedio de nuestras ya prolongadas y demasiado hondas desventuras, y quiso dejarnos en testamento, como el más granado fruto de su prodigiosa labor literaria, la obra que no pudo realizar.

Esta obra es la que hoy principiamos nosotros, con valer inconmensurablemente inferior al del águila de nuestra cultura literaria moderna. No quisiéramos ser nosotros los ejecutores de la voluntad del maestro, pues ha de resultar hosca y menguada nuestra labor; pero se ha impuesto la urgencia de llevar a cabo la empresa, que nadie

acometía, y que debiera ha cersecon el apoyo eficaz y bajo los auspicios de los más altos poderes a quienes incumbe abrir horizontes luminosos al despertar de la Patria incomparable.

Tal vez quiso referirse a esto el maestro cuando en sus postrimeros años escribía: *La vida que Dios fuere servido de concederme pienso emplearla en otros proyectos literarios de ejecución menos ingrata* (1).

Fuera punible olvido e ingratitud imperdonable no prender en la portada de esta nueva «Biblioteca» un morado pensamiento a la dulce memoria del gran patriota y sabio creyente, que tan fuerte y decisivo empuje ha dado desde el alcázar real de sus obras inmortales al resurgimiento glorioso de nuestra querida España.

Veamos la razón de ser de esta «Biblioteca» a la luz esplendorosa que brota de la pluma del escritor montañés.

La decadencia de los estudios serios y el total olvido de la ciencia teológica creemos, con Menéndez y Pelayo, han sido las causas del casi anulamiento de éste antes insigne pueblo de teólogos y siempre profunda y radicalmente cristiano:

«La decadencia de los estudios serios combatidos por »el superficial enciclopedismo y aquella especie de lan»guidez espiritual que había invadido a gran parte del »clero y pueblo cristiano en los días próximos a la Re»volución, trajeron un innegable retroceso en los estu»dios teológicos y canónicos... La falta de comprensión »del espíritu cristiano, que fué la característica del filoso-

(1) Historia de los Heterodoxos Españoles, 1911. Tomo I. Advertencias preliminares, pág. 34.

»fismo francés y del doctrinarismo liberal en todos sus »grados y matices, contagió a los mismos creyentes, y re»dujo las polémicas religiosas a términos de extremada »vulgaridad: grave dolencia de que no acaban de conva»lecer las naciones latinas (1).

. . . .

»Hora es ya de que los españoles comencemos a incor»porarnos en esta corriente (de los estudios serios), en»lazándola con nuestra buena y sólida tradición del tiem»po viejo (2).

. . . .

»Ha desaparecido la única cátedra de Historia Ecle»siástica que en España existia, aunque poco más que »nominalmente y agregada de mala manera al doctorado »de la facultad de Jurisprudencia. Poco se ha perdido »con ello; pues, ¿qué fruto podian sacar de tal enseñanza »nuestros canonistas universitarios que llegan a licen»ciados con un año de Instituciones, y empiezan y acaban »su carrera sin saber latín ni poder leer el más sencillo »texto de las Decretales? Mucho antes había desapareci»do de nuestras Universidades la Facultad de Teología, »que gozaba de poco prestigio en los últimos tiempos, »mirada con recelo por unos, con desdén por otros, con »indiferencia por la mayor parte. Nadie la echó muy de »menos y nadie intentó seriamente su restauración, aun»que medios había para ello dentro del régimen concor»dado en que legalmente vivimos. De este modo nos hu»biéramos evitado el oprobio de que España, la patria de »Suárez y Melchor Cano, sea el único pueblo de Europa »que ha expulsado la Teología de sus Universidades. To»dos, católicos y protestantes, la conservan, sin que este

(1) Historia de los Heterodoxos Españoles, 1911. Tomo I. Advertencias preliminares, pág. 12.

(2) Id. id., pág. 13.

»acatamiento rendido a la ciencia de las cosas divinas en »centros de cultura abiertos a todo el mundo, se conside- »re como signo de atraso en Alemania, ni en Inglaterra »ni en parte alguna» (1).

La decadencia de los estudios serios —dice Menéndez y Pelayo— hizo olvidar los estudios teológicos; la carencia de éstos trajo la incomprensión del espíritu cristiano, que redujo las polémicas religiosas a términos de extremada vulgaridad; lo cual —dice— es grave dolencia de las naciones latinas.

Lamenta el maestro que España, el más grande pueblo de teólogos, sea el único país de Europa en que se haya suprimido la Facultad de Teología, abogando por la restauración de ella, con la de las cátedras supletorias de Historia Eclesiástica y el fomento del estudio del latín.

Pues bien, a eso venimos nosotros; en el prospecto de la «Biblioteca» se dijo ya: a trabajar por la restauración de los estudios serios y a fomentar el restablecimiento en las Universidades de la suprema ciencia de Dios, del alma y de la eternidad.

A pesar de nuestra insignificancia personal, convencidos de que el pueblo católico español y al frente de él sus mejores hombres de ciencia han de apoyarnos, ambicionamos algo más que acometer una modesta empresa editorial.

La sagrada Teología debería ser, con más o menos extensión, la base común de la cultura cristiana, una asignatura perteneciente a todas las carreras de un Estado oficialmente confesional. Antes que ingenieros, abogados, médicos... somos hombres y cristianos, y para el cristiano para quien todo es secundario frente a la salvación eterna, para quien todo merece importancia solamente en

(1) Historia de los Heterodoxos Españoles, 1911. Tomo I. Advertencias preliminares, pág. 23.

cuanto se relaciona con el último fin, el conocimiento de esa ciencia divina debe llenar la mejor actividad y absorber las mejores, aunque tal vez muy breves, horas de su vida. La Teología no puede ser herencia exclusiva de una porción muy limitada de hombres, aunque esos hombres formen la sagrada jerarquia sacerdotal.

El vacio de Teologia explica por qué figuran hoy en la extrema izquierda tantos sabios, cuya postura teológica tiene tanta fuerza de autoridad doctrinal como tendria la mía, que no soy médico, en el campo de la alopatía o de la homeopatía; pero que, sin embargo, seduce a los incautos que elaboran de la personalidad científica de ciertos hombres argumentos oposicionistas de autoridad religiosa heterodoxa. Así como al contrario, cuando fué España un pueblo de teólogos, no hubo hombre de ciencia que no fuera, con más o menos naturales extravios, hijo amantísimo de Jesucristo y de la Iglesia católica.

Es menester que acabe esa raza de pedantes que hablan por hablar, descreídos porque son ignorantes; es menester que acabe también ese linaje de creyentes encogidos, de sentido teológico extraviado y de ascetismos lindantes con la herejía o con la ridiculez, cien veces más funestos que los primeros. Y todo ello acabará con la restauración oficial de los estudios teológicos, con el resurgimiento de las aficiones serias, con la renovación de las polémicas vivas y luminosas, con la infiltración en nuestra sangre de las viriles enterezas y de las espléndidas ideazas de aquellos recios teólogos nuestros sin rival.

Acaso no hayamos interpretado mal el hondo sentir del glorioso cántabro que nos inspira estas lineas y a cuyo recuerdo las dedicamos.

Ignorábamos que hubiese concebido nuestros mismos

proyectos, pues se nos informó de ello en nuestras consultas a los que habían sido amigos íntimos del maestro, y tenemos a insigne honor haber coincidido el nuestro con el patriótico pensamiento del llorado sabio. Muy de lejos seguiremos sus huellas, que él tenía alas para alzarse, y nosotros, vulgares caminantes, fatigosamente trepamos a los montes; pero la Patria amorosa no pide a sus hijos más que el fruto de aquellas luces con que les dotó la Providencia.

España lo ha sido todo por la religión; el cetro de su imperio se lo puso en las manos la Iglesia.

«La Iglesia nos educó a sus pechos con sus mártires »y confesores, con sus Padres, con el régimen admirable »de sus Concilios. Por ella fuimos nación, y gran nación, »en vez de muchedumbre de gentes colecticias, nacidas »para presa de la tenaz porfía de cualquier vecino codicio»so. No elaboraron nuestra unidad el hierro de la conquis»ta ni la sabiduría de los legisladores: la hicieron los dos »Apóstoles y los siete varones apostólicos; la regaron »con su sangre el diácono Lorenzo, los atletas del circo de »Tarragona, las vírgenes Eulalia y Engracia, las innume»rables legiones de mártires cesaraugustanos; la escribie»ron en su draconiano Código los Padres de Ilíberis; bri»lló en Nicea y en Sardis sobre la frente de Osio, y en »Roma sobre la frente de San Dámaso; la cantó Pruden»cio en versos de hierro celtibérico; triunfó del maniqueís»mo y del gnosticismo oriental, del arrianismo de los bár»baros y del donatismo africano; civilizó a los suevos, »hizo de los visigodos la primera nación de Occidente, es»cribió en las *Etimologías* la primera enciclopedia, inundó »de escuelas los atrios de nuestros templos, comenzó a le»vantar entre los despojos de la antigua doctrina el alcá»zar de la ciencia escolástica por manos de Liciniano, de »Tajón y de San Isidoro; borró en el *Fuero Juzgo* la inicua

»ley de razas; llamó al pueblo a *asentir* a las deliberacio-»nes conciliares; dió el jugo de sus pechos, que infunden »eterna y santa fortaleza, a los restauradores del Norte y »a los mártires del Mediodía, a San Eulogio y a Alvaro »Cordobés, a Pelayo y a Omar-ben-Hansun; mandó a »Teodulfo, a Claudio y a Prudencio a civilizar la Francia »carlovingia; dió maestros a Gerberto; amparó bajo el »manto prelaticio del Arzobispo D. Raimundo y bajo la »púrpura del Emperador Alfonso VII la ciencia semítico-»española... ¿Quién contará todos los beneficios de vida »social que a esa unidad debemos, si no hay en España »piedra ni monte que no nos hable de ella con la elocuen-»te voz de algún santuario en ruinas?» (1).

Es preciso renunciar a nuestra resurrección colectiva si no volvemos a marchar al impulso de la entraña de nuestra Historia.

«España evangelizadora de la mitad del orbe; España »martillo de herejes, luz de Trento, espada de Roma, cuna »de San Ignacio... esa es nuestra grandeza y nuestra uni-»dad: no tenemos otra. El día en que acabe de perderse, »España volverá al cantonalismo de los Arevacos y de »los Vectones, o de los reyes de Taifas» (2).

Y no comoquiera hemos de buscar de nuevo el cegado manantial de nuestro muerto poderío, el espíritu que dió vida a nuestra prodigiosa actividad; no podemos extraviarnos; en la Teología católica, y sólo en ella, lo hallaremos.

«Cuando nos ponemos a racionalistas y a positivistas »lo hacemos pésimamente, sin originalidad alguna, como »no sea en lo estrafalario y en lo gotesco» (3). «El genio

(1) Historia de los Heterodoxos Españoles, 1881. Tomo III. Epílogo, página 833.
(2) Id. íd., pág. 834.
(3) Id. íd., pág. 835.

»español muere y se ahoga en las prisiones de la herejía, »y sólo tiene alas para volar al cielo de la verdad católi- »ca» (1).

Por eso nosotros queremos familiarizar a los españoles con Vitoria y Suárez (2), con Molina y Báñez, con Soto y Vázquez, con Melchor Cano, con Vives, con Lugo, con Toledo... y con toda aquella pléyade de colosos de nuestros buenos tiempos.

No dejamos de comprender que es labor gigante la que nos poponemos; que este género de bibliotecas mueren, porque los suscritores a ellas pierden la paciencia al esperar año tras año el remate de ellas. Tras el sondeo que los tres primeros tomos representan, si el mundo culto responde a nuestro esfuerzo y a nuestros propósitos, sabremos acometer la empresa con el empuje que ella supone y con la rapidez que es parte integrante de su éxito.

El espíritu del llorado patriota nos aliente, el favor del público culto nos sostenga y la bendición de Dios, que imploramos, sea la mayor garantía de acierto y de éxito.

La Dirección.

---

(1) Historia de los Heterodexos Españoles, 1881. Tomo II. Epílogo, página 679.

(1) «No hay en toda la escolástica española nombre más glorioso que el de Suárez ni más admirable libro que sus *Disputationes Metaphisicae*, en que la profundidad del análisis ontológico llega casi hasta el último límite que puede alcanzar entendimiento humano.» Menéndez y Pelayo, lib. V, epílogo

NOTAS BIOGRÁFICAS

Y

RAZONES BIBLIOGRÁFICAS

AL recibir España corrientes inevitables de esa Europa incandescente donde todo se derrumba y se pulveriza para resurgir renovado y purificado, y al parangonar el vigor de esas razas fuertes que luchan con su propia languidez, cuando ha sido y puede volver a serlo, la nación más poderosa de la tierra, siente afortunadamente en todas las manifestaciones de la vida estremecimientos de vergüenza y emulación dirigidas a regenerarse y a levantarse al lugar que le corresponde por la riqueza de sus dones naturales y la potencia de sus hijos.

No se conoce en la historia influencia universal más honda y duradera, más bienhechora y civilizadora, que la ejercida por España durante los reinados de los Reyes Católicos, de Carlos V y de Felipe II.

Hemos olvidado a aquellos hombres nuestros en fuerza de apartarnos de ellos, más que por los años, pocos todavía, por la rapidez de nuestra decadencia.

Volvamos a aquella edad hermosa a embriagarnos de grandeza para aspirar a darle a la civilización del mundo

el soplo vigoroso que nuestros padres le dieron, soplo siempre perfumado por el aliento de Cristo.

El enemigo de la Iglesia y de España se ha atrincherado fuertemente en las Universidades, y para despistarnos y entretener nuestra acometividad lanza al campo patrullas exploradoras en forma de todos los extravios humanos más o menos llamativos y estridentes, según sus fines y la oportunidad de los acontecimientos; no secundemos sus planes y vayamos derechos y arrolladores a dominar la indudable plaza de todo su aprovisionamiento.

A la universidad, a la enseñanza nos llama a los católicos el apostolado de los tiempos presentes, y uno de los modos de dominar en la inteligencia es la vulgarización entre los hombres de letras de nuestra prodigiosa ciencia clásica.

Y comenzamos por donde nuestro período de grandeza comenzó, por «el maestro de los maestros del siglo xvi, el restaurador de la ciencia divina, el sol de la teología española, el *Maestro Vitoria*» (1).

NUEVA ERA

El Sócrates español, así llamaban a Vitoria sus contemporáneos, es la línea divisoria de dos civilizaciones, es el punto de partida y propulsor del movimiento científico español, el mayor conocido y el de más honda influencia mundial que registra la Historia.

«Con Vitoria (2) penetró a torrentes la luz en el estadio antes inaccesible y un óleo nuevo vigorizó a raudales los miembros y el espíritu de los nuevos púgiles. De

(1) P. Getino.

(2) Menéndez y Pelayo: Contestación al discurso de entrada de don Eduardo Hinojosa en la Academia de la Historia.

Vitoria data la verdadera restauración de los estudios teológicos en España y la importancia soberana que la Teología, convertida en ciencia universal que abarca desde los atributos divinos hasta las últimas ramificaciones del derecho público y privado, llegó a ejercer en nuestra vida nacional, haciendo de España un pueblo de teólogos. En su escuela se formaron los más grandes del siglo XVI; un discípulo suyo, Domingo Soto, escribió el primero y más célebre tratado *De Justitia et Jure;* otro discípulo suyo, Melchor Cano, trazó en estilo digno de Marco Tulio, el plan de una enciclopedia teológica, remontándose al análisis de nuestras facultades de conocer y buscando en ellas el *organon* para la nueva disciplina, que, merced a sus esfuerzos, alcanzó carácter plenamente científico y positivo antes que ninguna otra ciencia. Un abismo separa toda teología española anterior a Francisco de Vitoria, de la que él enseñó y profesaba, y los maestros que después de él vinieron valen más o menos en cuanto se acercan o se alejan de sus ejemplos y de su doctrina. Todo el asombroso florecimiento teológico de nuestro siglo XVI, todo ese interminable catálogo de doctores egregios que abruma las páginas del *Nomenclator Litterarius,* de Hurter, convirtiéndose casi en una bibliografía española, estaba contenido en germen en la doctrina del Sócrates alavés.»

Todo eso dejaron dicho eximios teólogos que conocieron al maestro cántabro y asistieron al Tabor de nuestra regeneración científica.

Dice Medina:

«En su tiempo brotaron las fuentes de las aguas, y como el mar se hincheron sobremanera.»

Melchor Cano, el discípulo predilecto de Vitoria, dice en el capítulo XII de su obra grandiosa *De locis theologicis:*

«Después que salí de la escuela de Francisco de Vitoria, aquel catedrático que España recibió del cielo como don singular, supe que solía decir que se recreaba grandemente con mi ingenio; pero que le quedaba el escozor de que ufano y desvanecido con él, no me enorgulleciese, y viniendo a mayor edad, hollara con libertad y sin respeto sus pisadas...; a nadie quepa duda que en tanto somos doctos, prudentes y elegantes, en cuanto seguimos a este insigne varón, modelo admirable de estas cosas, y obedecemos sus preceptos...; pido a cuantos manejen esta obra que atribuyan siempre a mi maestro algo más alto de lo que yo puedo expresar.»

PRIMEROS AÑOS DE VITORIA

Francisco Vitoria nació en la capital de Alava y tomó el nombre de su patria. Hoy, como en su tiempo, se le llama indistintamente Vitoria, Victoria, de Vitoria, de Victoria. Vió la luz primera probablemente el año 1480.

Desde niño, dice Vives, cultivó con éxito las bellas letras.

Pasó a Burgos con su familia y vistió el hábito de la Orden Dominicana en el convento de San Pablo, uno de los más notables de España en aquella época.

Las extraordinarias disposiciones intelectuales del niño Francisco obligaron al Provincial a enviarle a estudiar a París, centro entonces de todo el saber del mundo.

VITORIA EN PARÍS

Vitoria fué a París parece que antes de 1507. Tuvo por maestros a Crockart y a Juan Fenario.

Unos seis años duró su aprendizaje. La Orden Domi-

nicana tenía en Paris su Colegio Máximo, el Colegio de Santiago, incorporado a la Sorbona; en él estudió primero, y enseñó después, por espacio de diez años, Francisco de Victoria. En total, pues, estuvo en París unos quince años.

Escribe el P. Araya en la *Historia del Convento de San Esteban de Salamanca:* «Aprovechó tanto, que fué tenido y aclamado en Paris no por mozo de grandes esperanzas, sino por grande maestro, ya entonces celebrado como hombre de rara erudición... divulgándose por España que en París habia un mozo que, siendo hijo suyo, era la gloria de Francia y todo el lustre de la famosa Universidad de París.»

Al convento dominicano de San Gregorio de Valladolid cupo la gloria de traer a la madre Patria el tesoro de sabiduría que iluminaba el suelo extranjero: «Holgáranse mucho, escribió el P. Alonso Fernández, los maestros de la Universidad de París que un mozo tan hábil y de tan galano ingenio se quedara allí leyendo y enseñando, como en tiempos antiguos, Santo Tomás y San Buenaventura; pero como Dios le tenía guardado para maestro y luz de las Españas, y su fama y nombre se derramaban por todas partes, los prelados de esta provincia enviaron por él para que viniese a leer en ella. Los que primero intentaron cosa tan acertada fueron el rector y consiliarios del Colegio de Valladolid. A estos Padres se les debió el descubrimiento de este gran tesoro de sabiduría para España.»

Escribe el P. Getino muy acertadamente: «La ida de Vitoria a París no fué un caso más de concurrencia española y dominicana al centro intelectual del mundo. Si eso sólo fuera, no habría para qué comentarlo. Vitoria, con lo que aprendió en París y enseñó luego en Vallado-

lid y Salamanca, en Salamanca sobre todo, modificó esta concurrencia, no con un intercambio, equiparándonos a los franceses, como ahora se predica, sino con una sustitución que nos diese la hegemonía, con una revolución verdadera. Vitoria logró que en vez de ser la ciudad del Sena el punto de cita de los hombres ansiosos de saber lo fuese la del Tormes, y que los dominicos, en lugar de mandar sus mejores ingenios a Santiago de París, los enviasen a San Esteban de Salamanca.»

VITORIA EN VALLADOLID

Poco se conoce de la estancia de Vitoria en San Gregorio de Valladolid, cuna gloriosa de hombres como Alquiza, Gregorio Lizana, Cristóbal de Salamanca, Alonso Burgalés, Domingo de Santa Cruz, Juan Manuel de Simancas, Bartolomé Carranza, Fray Luis de Granada y otros muchos, y Parlamento oficioso de las gloriosas Leyés de Indias.

Debió estar en Valladolid Francisco de Vitoria entre 1522 y 1526.

En aquel panteón de grandezas nacionales fué agraciado Vitoria con la suprema condecoración de la Orden Dominicana, el Magisterio, y fueron tan grandes los destellos de sabiduría que el maestro Vitoria esparció desde aquel relicario del arte y de la ciencia españoles, que al vacar en 1526 la cátedra de Prima de Teología en la Universidad de Salamanca, por muerte de Fray Pedro de León, la Orden Dominicana, que hacía cuestión de honor la conservación entre sus religiosos del primer puesto académico de España, presentó para escalarlo frente al temible competidor, el maestro Margallo, portugués, y anteponiéndolo al fraile más sabio que tenían los dominios

españoles, el maestro Fray Diego de Astudillo, ya catedrático de Salamanca, a nuestro incomparable biografiado, el eximio catedrático de San Gregorio, de Valladolid.

VITORIA EN SALAMANCA

La contienda entre el ya acreditado catedrático de la Universidad salmantina y el joven profesor de San Gregorio, de Valladolid, por la cátedra de Prima de Teología, fué un acontecimiento sonadísimo en la ciudad del Tormes.

El jurado en las oposiciones eran en Salamanca los estudiantes mismos, ante los cuales explicaba el contendiente durante un número de días determinado. El maestro Margallo, de honda y antigua raigambre en la Universidad, tenía avasallado el jurado con su prestigio gigante.

«Temióse, dice el historiador citado, P. Fernández, el suceso de la cátedra al principio de la oposición, por estar muy acreditado en la escuela el maestro Margallo. Pero luego que el maestro Fray Francisco de Vitoria comenzó a leer de ostentación y hacer ejercicios y actos escolásticos en los treinta días de la vacante, fué manifestando a todos el grande ingenio y fecundo talento que tenía, el cual, conociéndolo la escuela, le dió la cátedra con mucho exceso de votos y con aplauso de los estudiantes y del claustro.»

No fué humillado Margallo por su derrota, antes bien, quedó su prestigio ennoblecido al aparecer digno contrincante de tan gigante teólogo como Vitoria; obtuvo la cátedra de *Vísperas* de Teología (después de la de *Prima)*, y figuró en adelante en honrosísimas comisiones al lado de los hombres más sabios de su tiempo.

El Magisterio de Vitoria en Salamanca abre una nueva era para la historia patria.

Probablemente no ha habido maestro en el mundo, ni más hábil en la enseñanza, ni más entusiasta de su cátedra, ni más influyente desde ella en los destinos universales.

«El maestro Vitoria, decía Melchor Cano, podrá tener discípulos más sabios que él, pero diez de los más doctos no enseñarán como él.»

En su clase era un mago *que hacía descender del cielo la sabiduría*, como se decía en su tiempo.

Con apasionadísimo enamoramiento consagróse a su cátedra y a la formación de hombres; en su aula surgió el espíritu y la idea de las sapientísimas leyes de Indias, alboreó y creció la asombrosa sabiduría desplegada después en el Concilio de Trento y se echaron los cimientos indestructibles del Derecho Internacional. Conocedor de su providencial misión en la Historia, dedicóse totalmente a su adorada Universidad con una febril ilusión desconocida, tanto, que enfermo y gotoso y agobiado de molestias, se hacía conducir a la clase en una silla.

«Manco, tullido, inmóvil, con sólo la lengua expedita y la cabeza sana, parece el genio bienhechor de la ventura patria, el germen fecundo de la regeneración nacional, que se condena a muerte para comunicar la vida, como dijo el Salvador: *Nisi granum frumenti mortuum fuerit, ipsum solum manet; si autem mortuum fuerit, multum fructum affert.*

»A su clase acudía aquella granada juventud que señaló años después en Trento el índice de la cultura española como el más alto de la tierra; acudían sus propios comprofesores, algunos sapientísimos y comparticipes en la gloria de aquel resurgimiento intelectual desconocido;

acudían alumnos extranjeros que encontraban ya más acertado inspirarse en las riberas del Tormes que en las del Sena; acudió el mismo Emperador, al hacer su visita a la sabia ciudad, Atenas española, donde quiso levantar el colegio trilingüe, y *de donde salían la luz y la justicia para gobernar todos sus reinos* (1).

»Era el Padre Maestro, no sólo en la substancia de la doctrina, sino en el modo de enseñarla, maestro de los maestros, porque su estilo era breve, agudo, resoluto y elegante. Nunca sacaba las materias de su lugar propio. Las cuestiones y dudas que movía y disputaba eran muy legítimas y propias de donde Santo Tomás las trataba Y con esto, en poco tiempo enseñaba mucho... No sólo estos reinos, sino los extraños, publican y confiesan que las buenas letras y disciplina escolástica de que hoy goza España se debe al Maestro Fray Francisco de Vitoria» (2).

«En materias morales fué oráculo consultado y buscado de todo el mundo: teólogos, juristas, caballeros, plebeyos, tratantes, confesores de reyes, colgados todos de su resolución, descolgábanse de Italia, Francia, Alemania; pasaban el mar los de Indias, nuevamente conquistadas; emprendían navegaciones largas, esperaban las consultas como quien espera la luz del camino seguro; dudóse en sendas contrarias, si las Indias, nuevamente conquistadas, despertaron dificultades en los reyes, al Maestro Vitoria, de quien oyen resolución sin lisonja. Si turba la Iglesia Enrrico VIII, rey de Inglaterra, repudiando a su legítima mujer y reina D.ª Catalina, consulta el Papa,

---

(1) P. Getino: *El Mtro. Fr. Francisco de Vitoria y el Renacimiento filosófico-teológico del siglo XVI.*

(2) *Historia de San Esteban*, por el P. Fernández, lib. II, cap. 16, fol. 249. Manuscrito existente en el Convento de San Esteban y en la Universidad de Salamanca.

oráculo de la Iglesia, al Maestro Vitoria, oráculo particular, a quien oye para responder después como oráculo común... En el estudio era infatigable de noche y de día, como hombre consagrado siempre a estudiar, sin perdonar lo áspero de los tiempos, y lo que es más, su muy quebrantada salud, dolores intensos de cabeza y otros achaques, considerando que el talento dado por Dios era para este fin, y así, nunca le pareció que sabía tanto que no necesitase de saber más, ni nunca se fió de lo sabio, mirando lo más que le restaba de saber; acudía personalmente a la cátedra, sin excusarse por las enfermedades verdaderas que padecía, como quien sabía que los mercenarios sustituyen de cumplimiento las veces del propietario y que nunca se finge la voz de Esau de suerte que no se conozca la de Jacob, y la del propietario siempre es de maestro, y de discípulo la del sustituto, especialmente, no siendo posible ajustar la del mejor sustituto con la de tal maestro (1).

Tal fué la postura en que supo colocarse en Salamanca el ilustre dominicano.

A las pocas semanas de elevado Vitoria a la cátedra de Prima, fué nombrado diputado del Claustro. Miembro de aquella Junta de gobierno, tan autónoma, tan libre, tuvo ya el primer año ocasión de dar pábulo a su espíritu de independencia cántabra: no fué Vitoria quien con menos energía contrarió la voluntad del omnipotente Carlos V en las cuestiones del doctor Alonso Parra, solicita-

(1) Tomado del cap. IV de la obra manuscrita existente en el Archivo de la Cámara Generalicia (XI-9). La obra en cuestión es la *Historia del Convento de San Pablo de Burgos*, escrita en el año 1690 por el P. Mtro. Fray Gonzalo de Arriaga.

do para asistir a Catalina de Aragón, y de Navarro Azpilcueta, requerido del Emperador por el rey de Portugal para que fuese a leer en la Universidad de Coimbra. En repetidas ocasiones mostró con gallarda serenidad al césar que si Carlos V era emperador en el orden civil, él lo era en el orden de las ideas, y progenitor de nuestra grandeza intelectual, base de nuestra grandeza política; y si Carlos V se manifestó muchas veces seriamente contrariado por el sabio dominicano, otras tantas, gran caballero, consciente príncipe y fervoroso cristiano, rendíase a la maciza sabiduría del modesto fraile, al que consultaba los negocios más dificultosos, a quien nombró su teólogo para el Concilio de Trento (al que no pudo asistir Vitoria personalmente), y a cuyos discípulos llamó a dirigir su real conciencia.

Imprimió Vitoria tal empuje a su querida Universidad que al poco tiempo de ilustrarla con su doctrina, fué preciso reformar los estatutos de ella y darles más amplitud y autonomía.

En dos muy sonados negocios intervino, que no queremos pasar por alto, pues era Vitoria el oráculo obligado de España en todos los asuntos difíciles: el proceso del admirable vascongado, San Ignacio de Loyola, y la cuestión de Erasmo en España.

Vitoria e Ignacio de Loyola son dos vascongados que representan en diferentes órdenes, la ciencia y la acción, la cumbre de las asombrosas individualidades que aquel siglo produjo en nuestra patria. No dudamos de ello: San Ignacio, padre de esa pléyade innumerable de sabios, santos, colonizadores y educadores de primera fuerza, que se llaman hijos de la Compañía de Jesús, es superior a

Francisco de Vitoria, aun prescindiendo del grado heroico de sobrenatural virtud que le mereció al hijo de Loyola el honor de los altares; digo superior, en cuanto cabe comparación en dos órdenes distintos de realidades. ¡Cuán diversa de la debida era, sin embargo, la situación relativa de cada uno, ante la estimación de los hombres, al encontrarse en Salamanca! Vitoria, en el solio de la majestad científica, aclamado por maestro de maestros; Ignacio de Loyola, perseguido y procesado por meterse a teólogo, mirado por unos con compasión y por otros con desprecio.

Creemos se debió a Vitoria el tratamiento suave y sensato que, por parte de los dominicos de San Esteban, recibió en Salamanca San Ignacio, condenado por la Universidad de Alcalá; pues su influencia era grande y conoció, si no todo, parte del mérito de Ignacio, y supo estimarlo, como se prueba por el hecho de que al envíar más tarde a Salamanca el insigne fundador a dos de sus hijos, Fabro y Araoz, *encontraron en Francisco de Vitoria* toda la *protección que podían desear* (1).

En la cuestión de Erasmo se ve la lucha entre las simpatías personales y el deber del hombre público, de cuyas palabras pueden originarse tremendas responsabilidades. Vitoria amaba y admiraba a Erasmo, al que, en los ardores del compañerismo juvenil, habia defendido repetidamente delante de los teólogos de la Sorbona.

El erudito roterdamense era un peligro para la fe: astuto y vanidoso, permanecía entre dos aguas para tener

(1) P. Astrain: *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, t. I, lib. II, cap. III.

siempre el camino abierto por donde le empujasen sus personales conveniencias. Su corazón estaba indudablemente extraviado, arrastrando su entendimiento a la herejía; pero su habilidad y el brillo de su saber supieron crearle un ambiente universal favorable, incluso en la corte del Emperador. El gran sentido teológico del pueblo español y la maciza sabiduría de sus frailes, dieron el golpe de muerte al holandés. Gran propulsor entre bastidores del protestantismo, Erasmo nos hubiese llevado a la herejía si llega a echar en nuestro suelo las raíces que echó en Holanda y Alemania. La condenación de Vitoria, aunque doliente y suavizada, fué decisiva.

OBRAS DE VITORIA

Vitoria no dió nada a la Prensa; apenas escribió siquiera; sólo tomaba notas para facilitar las disertaciones que no leía, sino que oralmente desenvolvía.

Veinte años duró el infatigable magisterio del maestro sin rival; su método de enseñanza hacía que en breve tiempo se pudiesen estudiar largamente numerosas cuestiones; llevaba a la cátedra todos los asuntos en que era consultado por el Emperador y todos los sabios del mundo entero; en todos los escritos de la época, de todas procedencias, resalta la nota de gratitud de que Vitoria fué el maestro común (1); la altura inconmensurable desde donde lanzaba torrentes de sabiduría teológica hizo posible que de sus enseñanzas arrancaran los gérmenes todos de las ramas diversas de la humana sabiduría: filósofos, teólogos, canonistas, civilistas, políticos, apóstoles, coloni-

(1) El jesuíta Schueeman escribe: En la escuela de Francisco de Vitoria se formaron ingenios tan diversos como Bañez (dominico) y Francisco Toledo (jesuíta).

zadores salieron en legión de su escuela. Hablen los hombres que a su sombra se formaron, bastantes para honrar muchos siglos: Navarro Azpilcueta, los dos Covarrubias, Domingo Soto, Gregorio Gallo, Melchor Cano, Martín Ledesma, Jorge de Santiago, Gaspar de los Reyes, Pedro Soto, Andrés Tudela, Diego Chaves, Bartolomé Ledesma, Ambrosio Morales, Andrés Vega, Francisco Sancho, Pedro Ponce de León y otros mil.

Inmensa es la labor científica desarrollada por Vitoria, labor que no se preocupó de escribir él, pero que en parte muy pequeña dieron a la imprenta sus discípulos o conservaron manuscrita.

Antes de él, nadie copió las lecciones de los maestros, de los cuales no sabemos sino lo que ellos han querido dejarnos consignado.

«Los cuadernos de Vitoria, sus *lecturas*, amorosamente copiadas y conservadas por los que pudieron oirle, constituyeron una especie de fondo común, una doctrina tradicional dentro de la Orden, a cuyo fondo fué acumulándose la labor de los nuevos profesores, en tanto que la teologia española conservó alientos de renovación y bríos de juventud y esfuerzo racional sacado de sus propias entrañas. Así pudo durante dos siglos la Orden de Predicadores exponer con orgullo sus teólogos a la terrible competencia con los Salmerones y Toledos, con los Maldonados y Fonsecas, con los Molinas y los Vázquez, con los Suárez, Valencias y Arriagas, con los Ripaldas y Montoyas; y si para gloria de nuestra ciencia quedó indecisa la palma de tan noble certamen y no hubo en rigor ni vencedores ni vencidos, todavía pudo la escuela de Francisco de Vitoria reivindicar el patente derecho de prioridad, no sólo en lo dogmático, sino también en lo positivo e histórico, a lo cual se añade que el autor de

Relectiones Theologicae, que es en fecha el primero de los grandes moralistas que la escuela produjo durante su edad de oro, puede reclamar muy buena parte, no en los extravíos (bien ajenos de su templanza y sobriedad de juicio), pero sí en los aciertos de aquella legión de casuistas, ayer tan denigrada, y cuya rehabilitación comienza ahora, los cuales apuraron hasta el último ápice la disección de los actos humanos, de sus ocultos móviles, de sus extremas consecuencias, de los accidentes que los modifican y de su calificación conforme a las leyes de la ética cristiana» (1).

Muy restringida está en las palabras de Menéndez y Pelayo la influencia de Vitoria, si las comparamos con las de los escritores de la época del gran teólogo alavés; pero ellas son testimonio de la importancia que alcanzaron los apuntes de las explicaciones de Vitoria hechos por sus discipulos.

Veamos las obras de Vitoria que han llegado hasta nosotros:

CONSEJO SOBRE SI LOS SEÑORES PUEDEN VENDER O ARRENDAR LOS OFICIOS, COMO ESCRIBANÍAS O ALGUACILAZGOS. Publicado por Diego Zúñiga al fin de su obra *Instrucción y refugio del ánimo y conciencia temerosa de Dios*. Salamanca, 1552.

REVERENDI P. FRATRIS FRANCISCI DE VITORIA, ORDINIS PRAEDICATORUM...

RELECTIONES XII in duos tomos divisae (2).

---

(1) MENÉNDEZ Y PELAYO: Discurso de contestación al Sr. Hinojosa.

(2) *Relecciones* o *repeticiones* eran conferencias extraordinarias que se daban fuera del curso ordinario de las explicaciones. Estas versaban en torno

Primus tomus.

De potestate Ecclesiae, prior et posterior.—De Potestate civili. — De Potestate Concilii.—De Indiis prior.—De Indiis posterior, sive de Jure belli. —De Matrimonio.

Secundus tomus.

De Augmento charitatis.—De Temperantia.—De Homicidio.--De Simonia.—De Magia.—De eo ad quod tenetur veniens ad usum rationis.

Esta obra, la más importante de Vitoria, que es la que vamos a publicar en diversos tomos, ha tenido las ediciones siguientes las de:

Lyon, en 1557; Salamanca, 1565; Amberes, siglo XVI, sin año; Inglostad, 1580; Lyon, 1586; Lyon, 1587; Amberes, 1604; Venecia, 1626; Venecia, 1640; Salamanca, 1680; Colonia, 1685; Franfort, 1696; Madrid, 1765.

Las relecciones *De Indiis* fueron, además, editadas por el Marqués de Olivart en Madrid en 1900.

Nosotros usamos para esta traducción la edición de Madrid en 1765.

De una relección se hace mención en las notas biográficas del P. Jacobo Echard, *De silentii obligatione,* que no conozco.

Vergüenza fué para nosotros que antes que nadie publicase la obra el editor lionés seglar Boyer en 1557; esto estimuló a Alfonso Muñoz a hacer en Salamanca su edición de 1565 bajo los auspicios de los más eximios dis-

---

de la *Suma* de Santo Tomás, en la clase de Teología. Las *relecciones* las daba Vitoria siempre que se ofrecía cuestión especial que ventilar, y se le ofrecía repetidamente, pues sabido es que gustaba de llevar a la clase las consultas que se le hacían, que eran muchas.

cipulos de Vitoria: Melchor Cano, Domingo Soto y Francisco Sancho.

En castellano no se han publicado hasta ahora.

Otras obras fueron:

SUMMA SACRAMENTORUM ECCLESIAE ex doctrina Fratris Francisci de Vitoria...

Las cuartillas de esta obra fueron examinadas por el mismo Vitoria antes de su publicación.

Se imprimió por primera vez en Salamanca en 1546. De ella se conocen 29 ediciones.

CONFESONARIO ÚTIL Y PROVECHOSO. Fué impreso en Medina del Campo en 1569.

Se conservan, además, comentarios manuscritos numerosos de gran valor que en estas notas no podemos consignar. Estos comentarios lo son de la *Summa* de Santo Tomás.

Cartas y tratados diversos han llegado también a nosotros, que se guardan amorosamente en alguna que otra biblioteca.

Todas las obras de Vitoria son tan raras que por maravilla se halla un ejemplar, y de muy difícil acceso; es menester que esto acabe y que su aparición en la escena de la ciencia española señale el momento de nuestra resurrección.

LAS RELECCIONES DE INDIS

Algo diremos de la materia especial de este tomo antes de terminar las notas relativas a toda la biblioteca de Vitoria.

Tres años después de la visita del Emperador a Salamanca, durante la cual asistió de oyente, arrimado a un

banco, a la Cátedra de Vitoria, parece que pronunció éste las relecciones de los indios en tres distintas conferencias, que son la materia de este tomo.

La primera conferencia, ataque rudísimo a los excesos de los conquistadores de los indios, tromba de agua fría sobre los entusiasmos de la ambición y la excesiva sed de dominio y de riquezas que el grandioso descubrimiento había producido a aquellas generaciones primeras que presenciaron el nacer del Nuevo Mundo a la civilización cristiana, cayó como una granada destructora en la corte del Emperador.

Parece que después de esta primera conferencia, es cuando escribió el Emperador a Salamanca la terrible carta que transcribimos:

«El Rey: Venerable padre prior del monasterio de santisteban de la cibdad de salamanca yo he sido ynformado que algunos maestros religiosos de esa casa han puesto en platica y tratado en sus sermones y *en repeticiones* del derecho que nos tenemos a las yndias yslas e tierra firme del mar oceano y también de la fuerça y valor de las conpusiciones que con autoridad de nuestro muy santo padre se han fecho y hacen en estos reynos y por que de tratar de semejantes cosas sin nuestra sabiduria y sin primero nos abisar dello de mas de ser muy perjudicial y escandaloso podría traer grandes ynconvenientes en deservicio de Dios y desacato de la sede apostolica e bicario de chisto e daño de nuestra Corona Real destos reynos abemos acordado de vos encargar y por la presente vos encargamos y mandamos que luego sin dilacion alguna llameis ante vos a los dichos maestros y religiosos que de lo suso dicho o de cualquier cosa dello ovieren tratado así en sermones como en repeticiones o en cualquier manera pública o secretamente y recibais dellos ju-

ramento para que declaren en que tiempos y lugares y ante que personas han tratado o afirmado lo suso dicho asi en limpio como en minutas y memoriales y si dello han dado copia a otras personas religiosas eclesiasticas o seglares y lo que ansy declarasen con las escripturas que dello tovieren sin quedar en su poder ni de otra persona copia alguna lo entregad por memoria firmada de vuestro nombre a fray niculas de santo tomas que para ello embiamos para que lo traiga ante nos y lo mandemos ver y proueer cerca de ello lo que convenga al servicio de Dios y nuestro y mandarles eys de nuestra parte y vuestra que agora ni en tiempo alguno sin expresa licencia nuestra no traten ni prediquen *ni disputen de lo suso dicho ni hagan ymprimir escriptura alguna tocante a ello* por que de lo contrario yo me terne por muy deservido y lo mandare proueer como la calidad del negocio lo requiere. De Madrid a diez dias del mes de noviembre de mill e quinientos e treinta e nuebe años. Yo el Rey. Refrendada de su mano.»

La contestación a esta amenaza formidable, fueron las otras dos conferencias con que el soberano de la ciencia golpeaba serena y gallardamente la frente del soberano de dos mundos y guerrero vencedor en cien batallas.

Es maravilloso el orden progresivo con que avanza en estos trabajos las proposiciones hasta la conclusión final, sin que pueda caber escape a la más perspicaz sutileza.

Fué éste el mayor encuentro entre el César y el Profesor de Prima. Ya hemos visto cómo Carlos V cayó rendido ante los destellos deslumbradores del esclarecido dominicano.

En la gran contienda que la conquista de las Indias originó en España, los dos jefes de partido, Las Casas, el padre de los indios, y Sepúlveda, jurista del Emperador, se

disputaban el apoyo de Vitoria, que cayó indudablemente del lado de Las Casas, si bien templando los ardores del apóstol la placidez y mesura del sabio y del pensador.

RELECCIÓN DEL MATRIMONIO

Ya hemos dicho que Vitoria llevaba a la clase las consultas que se le hacían, para someter las cuestiones a más riguroso y mejor asesorado examen.

Una de esas consultas fué el intento de divorcio entre Enrique VIII de Inglaterra y Catalina de Aragón, tía del emperador Carlos V.

El sensual Enrique VIII alegaba pretextos de conciencia: el haber estado casada Catalina con Arturo, hermano del rey de Inglaterra, le pareció, después de muchos años de matrimonio, suficiente motivo para el divorcio; que fundaba en pretendida nulidad de contrato matrimonial. El infiel esposo no tenía otro camino para llegar al logro de su mal deseo que aparentar una delicadeza de conciencia que no le restara afecto de su pueblo católico, y así acudió al Papa Clemente VII.

Los emperadores españoles defendían con noble tesón el derecho de su desdichada tía.

Pontífice y Emperador acudieron en demanda de consejo a la Universidad de Salamanca. El 7 de Septiembre de 1530 se recibió en el Claustro la siguiente carta de la emperatriz gobernadora; Carlos V estaba ausente de España:

«Mestrescuela, Rector y Consiliarios del estudio e uniuersidad de la cibdad de Salamanca. Ya sabéis cómo el muy Reverendo y Magnífico Padre Arzobispo de Toledo, nuestro capellán mayor e Presidente de nuestro Consejo de Estado os hizo saber cómo el Rey de Inglaterra movido con no buen consejo ha procurado e procura divorcio

con la Reina Dña. Catalina nuestra tia é cerca dello ha hecho sus pedimentos a nuestro muy Santo Padre y se os ynbió una información y relación del caso para que estudiásedes sobre ello el derecho de la Señora Reina, y porque esto es cosa que toca muy al servicio de Dios nuestro Señor y Su Magestad tiene por suyo propio este negocio... yo os encargo e mando proueáis cómo la dicha información y relación del caso susodicho que allá tenéis se vea e dispute previamente por todos los Dotores é Maestros é Licenciados é otros letrados que se hallasen en esa Uniuersidad, ansí de la facultad de Jurisprudencia como de la de Teología, cada facultad por sí y bien visto y estudiado enviar vuestro parecer firmado de los nombres que sobre ello votaren y estudiaren é signado de notario público cerrado con el sello de la Uniuersidad en la manera dicha agora lo más breve que se pueda, porque en ello mucho servicio escribiré. Fecha en Madrid a 22 del mes de Agosto, año 1530. Por mandado de Su Magestad, Juan Vazquez.»

Acerca de acontecimiento tan transcendental en la historia del mundo se escribieron incontables folios. Vitoria intervino en él como parte del Claustro, que informó colectivamente al Emperador; pero además llevó, como hemos dicho, el asunto a la cátedra, alcanzando gran resonancia su disertación, que produjo gratísimo efecto en el ánimo de Carlos V.

Tres de las doce relecciones de Vitoria irán, pues, en este tomo:

De Indiis recenter inventls.

De Jure belli Hispanorum in barbaros.

De Matrimonio.

MUERTE Y ELOGIOS DE VITORIA

Los dos últimos años de su vida los pasó Victoria en la postración y el dolor, por causa del mal de gota que le llevó al sepulcro; si su cuerpo estaba imposibilitado, su cerebro no cesó de brillar esplendorosamente hasta el último momento de su vida; se hacía llevar a clase en una silla hasta los últimos días. A pesar de sus deseos, y de los deseos del Emperador y del príncipe D. Felipe, no pudo asistir al concilio Tridentino, que dió comienzo a sus tareas poco antes de la muerte de Vitoria.

«En casa daba ejemplo de una paciencia inalterable, y su trato, manso y apacible de suyo, en lugar de agriarse con los padecimientos, se endulzaba más, considerando los trabajos que se imponían los religiosos para aliviar los suyos. Como quien nada ha hecho digno de cuenta, como quien a nada es acreedor, el maestro sin rival, que había levantado el crédito de la Universidad, de la nación y de la Orden, agradecía y ponderaba con una sencillez encantadora cuanto por él se interesaban los religiosos, que se tenían por dichosos en servir de enfermeros a tan ilustre enfermo...

Enfermo y todo, nos parece que la humanidad queda triste y obscura al ocultarse él en el ocaso de la vida. Valeroso frente a los reyes, franco frente a los nobles, claro y terminante en medio de su misericordia con los pobres, trabajador, verdadera almadena de la clase, sufrido, cariñoso, agradecido, humilde, es de estos hombres que pasan por el mundo sin lacerar un corazón sensible, sin provocar un justificado conflicto. Ante todo y sobre todo, fué hombre constante en el estudio, tenaz en la enseñanza y enamorado de ella locamente» (1).

(1) P. Getino, obra citada.

El 11 de Agosto de 1546, octava de Santo Domingo de Guzmán, después de haber recibido todos los Sacramentos, entregó su espiritu a Dios el maestro de los maestros, el gran restaurador de la ciencia española, que señaló en nuestra patria el nacer de una nueva era.

Toda Salamanca acudió al sepelio; los restos de Vitoria fueron depositados en el claustro del convento de San Esteban, en una tumba obscura que nadie cuidó de señalar.

En torno del gran alavés formóse una aureala de gloria esplendorosa, que si se eclipsó algún tiempo, vuelve hoy a iluminar al mundo sabio.

Decía el eximio Navarro Azpilcueta: «Nos recrea haber oído al P. Francisco de Vitoria, varón ciertamente piadosísimo y muy esclarecido doctor, que ilustró ias Españas con aquella no vista erudición teológica, sobre todo sacramental y moral, más que todos sus antecesores.»

Juan Vaceo, flamenco, maestro del Brocence, escribió «Era de una erudicion increíble, de lectura casi infinita, juicio segurísimo, memoria presta, de suerte que parecía un milagro de la naturaleza. Dése mil parabienes la ilustre y religiosa familia de Santo Domingo por haber tenido tal varón, con cuyo saber teólógico dudo que pueda compararse ninguno de cuantos vivieron desde hace muchos años. Esto lo hubiera dejado él bien probado si hubiera sido tan codicioso de escribir como lo era de hábil para hacerlo soberanamente.»

Nicolás Clenard, belga también, profesor de griego y hebreo en Salamanca y preceptor después del infante don Enrique de Portugal, escribió: «Si se hubiera dedicado a escribir, estaría el mundo lleno con la fama de su nombre.»

Matamoros, doctor de la Universidad de Alcalá a la que grande amor sentía, dejó dicho de Vitoria, que incli-

nó la balanza de la hegemonía en favor de Salamanca: «Varón excelente, divino, incomparable, esplendor del instituto dominicano, ornamento de la Teología, exemplar de la antigua religiosidad.»

Alfonso Muñoz, en su carta al infante D. Carlos, dice: «Mucho debe toda España a este varón meritísimo, puesto que él lo ha conquistado por muchos títulos, sobre todo, porque cuando la Teologia estaba en España llena de polvo y confusiones y aun de lodo, muda y casi sin lengua ni expresión, el solo la restituyó a su propia claridad, a su integridad, ornato y hermosura. Son testimonio de esta verdad no sólo las historias que se escriben, sino principalmente las flotas de discípulos que de sus escuelas se esparcen por doquier.»

Báñez escribió: «Tengo entendido por referencias de nuestros padres, que en Salamanca, o por mejor decir, en toda España, hace sesenta años eran mucho menos peritos los teólogos escolásticos hasta que Fr. Francisco de Vitoria, de gloriosa memoria, que fué insigne maestro de nuestra orden, enseñó de viva voz, como otro Sócrates, la doctrina escolástica, ilustrándola y reduciéndola en su cátedra de Prensa de Salamanca, con un método perspicuo y repleto de erudición para la inteligencia de Santo Tomás.»

Nicolás Antonio, en su introducción a la *Biblioteca Hispana,* escribe: «Mientras se tribute en el mundo veneració a la ciencia sagrada, será encomiado con vehemencia el varón de excelso recuerdo Francisco de Vitoria, no tanto por sus obras impresas, que aunque de poco bulto, son de mucho valor, cuanto por haber introducido en aquella Academia y en toda España un estilo perfectísimo de enseñanza teológica y haber formado con él a nuestros más doctos teólogos.»

Modernamente vuelve a renacer la gloria del preceptor sin igual y genial teólogo. Los extranjeros han venido a despertarnos del letargo, otorgando al insigne alavés la paternidad del Derecho internacional.

Las recientes controversias en la Academia de Ciencias Morales y Políticas entre el Sr. Fernandez Prida y el ilustre polígrafo Sr. Bonilla y San Martín, han sido glorioso alborear de la rehabilitación de Vitoria en la memoria y en el corazón de los españoles.

Es indudable que lo más completo que hasta hoy se ha escrito respecto al Maestro Vitoria es la obra del P. Getino, publicada en 1914: *El Maestro Fray Francisco de Vitoria y el Renacimiento filosofico-teológico del siglo XVI.*

El Sr. Bonilla y el P. Getino son los dos portaestandartes de la justa glorificación de Vitoria ante la España moderna.

Estamos esperando con ansia los frutos de la labor prolongada del P. Pabón, que, dícese, ha de dar a luz en breve una obra acabada acerca del Maestro vitoriano.

JAIME TORRUBIANO RIPOLL.

NOTA

Al final, como apéndice, pondremos por orden alfabético las leyes, capítulos, etc., del Cuerpo del Derecho Canónico y del Cuerpo del Derecho Civil que repetidamente se citan en el texto de Vitoria, como apoyo de los argumentos diversos. Será una guía para las personas ilustradas que deseen profundizar en la materia del texto.

RELECCIÓN
DE
LOS INDIOS RECIENTEMENTE HALLADOS

PARTE PRIMERA

Los indios antes de la llegada de los Españoles eran legítimos señores de sus cosas pública y privadamente.

Docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. (MATTH., c. XXVIII, v. 19.)

Enseñad a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. (Evangelio de S. Mateo, cap. 28, v. 19.)

Promuévese cuestión acerca del lugar citado de la Sagrada Escritura, y se pregunta si es lícito bautizar a los hijos de los infieles contra la voluntad de sus padres.

La cual cuestión es tratada por los Doctores (4 Sententiar., dist. 4) y por Santo Tomás (2. 2., q. 10, art. 12 y 3.ª part., q. 68, art. 10).

Y toda esta controversia y relección (1) es por causa

(1) Véase lo que en los prenotandos dijimos acerca de las relecciones.

de esos bárbaros del nuevo mundo, a los que se llama vulgarmente indios, que desde hace cuarenta años están en poder de los españoles y antes de este tiempo eran desconocidos del mundo viejo.

La presente controversia acerca de ellos tendrá tres partes: en la primera se estudiará por qué ley vinieron los bárbaros a poder de los españoles; en la segunda, qué puedan los soberanos españoles sobre ellos en las cosas temporales y civiles; en la tercera, qué puedan, ya los mismos príncipes, ya la Iglesia, sobre los indios en las cosas espirituales y en las pertinentes a la religión, en la cual tercera parte se contestará a la pregunta a que ha dado lugar el referido texto de San Mateo.

En cuanto a la primera parte, parece cosa ociosa e inútil discutir, no sólo entre nosotros, a los que no corresponde meternos en si está bien o mal administrada aquella gente ni dudar de aquel gobierno, ni enmendar los posibles yerros, sino aun para aquellos que tienen el deber de preocuparse de estas cosas y poner mano en ellas.

En primer lugar, porque ni los príncipes españoles ni sus gobernantes tienen el deber de estudiar y deshacer totalmente los acuerdos y los títulos acerca de los cuales antes se deliberó y se decretó, principalmente en aquellas cosas que ocupan los soberanos de buena fe y de las cuales están en pacífica posesión, pues, como dice Aristóteles (1), si a cada momento hubiéramos de volver sobre nuestros pasos, no acabaríamos jamás, ni podrían los príncipes ni los consejeros de los otros estar ciertos y tranquilos en conciencia; y si fuera menester traer a cuento nuevamente desde sus origenes la legitimidad de los títulos de su dominación, no podrían tener seguridad

(1) 3 Ethicor.

de ninguna cosa. Y, además, comoquiera que nuestros soberanos, Fernando e Isabel, que ocuparon los primeros aquellas regiones, hubiesen sido cristianísimos, y el emperador Carlos V sea príncipe justísimo y religiosísimo, es incuestionable que tuvieron muy bien estudiado y desentrañado y remirado cuanto atañía a la seguridad de su estado y de su conciencia, principalmente en cosa de tan grande importancia, y por lo mismo, no sólo vano puede parecer, sino también temerario, disputar acerca de tal cuestión, como si fuéramos a buscarle un nudo al carrizo y nos empeñásemos en sorprender la iniquidad en la casa del justo.

Para la solución de esta dificultad es preciso considerar lo que Aristóteles dice (1), a saber, que así como el consejo y la deliberación no han lugar en las cosas imposibles o necesarias, así tampoco en las cosas morales puede versar consulta alguna acerca de lo manifiestamente lícito y honesto, ni acerca de lo manifiestamente ilícito e inhonesto. Ni a nadie se le va a ocurrir consultar si ha de vivir con templanza, con fortaleza y con justicia, o si puede vivir injusta y torpemente, o si le es lícito adulterar, perjurar, honrar a sus padres y otras cosas parecidas. Ciertamente no fuera esta consulta digna de un cristiano. Mas cuando se propone para obrar algo de lo que pueda con razón dudarse si es bueno o malo, justo o injusto, acerca de eso es preciso aconsejarse y deliberar, ni puede temerariamente ejecutarse cosa alguna antes de haber indagado y conocido qué se nos permita o qué se nos prohiba. Tales son las cosas que tienen su lado bueno y su lado malo, como determinados contratos y determinados negocios.

---

(1) 3 Ethicor.

Y es tal la necesidad de obrar del modo dicho, que si alguien antes de deliberar y de constarle legítimamente la licitud del acto que va a ejecutar, lo ejecutare, pecaría, aun cuando de su naturaleza fuera lícita la acción, sin que le excusase la ignorancia, que no sería, como es evidente, invencible, por cuanto no habría puesto de su parte lo que era menester para asegurarse de la licitud o ilicitud de la acción. Para que el acto sea bueno es menester que, si por otro lado no nos consta ciertamente, sea hecho tal por la definición y determinación de persona competente, pues esta es una condición de la bondad del acto, como lo dice Aristóteles (1), y así, el que no se aconseja del sabio en cosas dudosas, no puede ser excusado.

Más. Aun supuesto que el acto sea lícito en sí mismo, desde el momento que se duda fundadamente de él, es obligatorio consultar y atenerse al dictamen del sabio, aunque tal vez equivocado. De donde, si alguien, sin el consejo de los doctores, formalizase un contrato, del que se duda entre los hombres si es lícito o no lo es, indudablemente pecaría, aun cuando, por otra parte, fuese el contrato lícito y como tal lo tuviera el contratante, no por la autoridad del sabio, sino por su propia inclinación u opinión (2).

Y por la misma razón, si alguien consultase a los peritos acerca de cuestión dudosa, y resolviesen ellos que tal o cual acción u omisión era ilícita, y obrase luego el

(1) 2 Ethicor.

(2) Opinión fundada en leves motivos, no opinión apoyada en sólidos fundamentos. Sabido es que más firme y más racional apoyo es la razón intrínseca que el argumento de autoridad. El caso está en que aquí se trata de personas incapaces, interna o externamente, de adquirir convicción por razón intrínseca.

consultante contra el parecer de sus consejeros, pecaría, aun cuando de verdad fuese lícita de suyo la acción ejecutada o lícita la omisión. Como si alguno, v. gr., dudase de si tal es su mujer y consulta si tiene deber de conceder el *débito* o le es lícito concederlo o puede exigirlo, y contestan los doctores que no le es lícito el acto conyugal, y él, no obstante, o por amor a su mujer, o empujado por su propia sensualidad, no cree a los consejeros y pasa adelante, peca, aunque sea lícita la acción, como en realidad lo es (1), porque obra contra conciencia a la que tiene obligación de atenerse. Todos tenemos el deber de

---

(1) Queremos poner una nota a la afirmación delicada que hace aquí Vitoria.

Trátase de la duda positiva acerca de impedimento dirimente de matrimonio.

Pueden ofrecerse varios casos:

1.° Ambos cónyuges contraen con duda de impedimento dirimente.

2.° Un cónyuge contrae de buena fe, y otro con duda de impedimento dirimente.

3.° Contraído de buena fe el matrimonio por ambas partes, surge duda en los dos contrayentes de si hubo o no impedimento dirimente.

4.° Contraído de buena fe el matrimonio por ambas partes, surge duda en un solo contrayente de si hubo o no impedimento dirimente.

Asimismo: puede ser la duda del *derecho* y del *hecho*.

Además: el impedimento puede ser por derecho natural, o puede ser por derecho positivo.

También: una cosa es *pedir* el débito y otra *exigirlo* y otra *concederlo;* y una cosa es *poder* pedirlo o exigirlo o concederlo, y otra cosa es *deber* pedirlo o exigirlo o concederlo.

No vamos a tratar aquí la cuestión entera, que es dilatadísima, pues da lugar, como se ve, a noventa y seis casos morales.

Vitoria se fija en el caso, en que un solo contrayente dude de la validez del matrimonio, sea con duda anterior o concomitante al matrimonio, sea con duda subsiguiente a él, con duda del derecho o con duda del hecho, desde el momento en que no distingue. Y afirma rotundamente el alavés, que el cónyuge dudoso, lo mismo puede pedir el débito, que exigirlo, que concederlo.

No todos piensan del mismo modo y dicen: Si la duda es leve, ha de despreciarse. Si la duda es grave, *puede* concederlo, mas no *debe;* pero no *puede* pedirlo ni exigirlo, y mucho menos *debe*, hasta que hechas de su parte las

creer en aquellas cosas que atañen a la salvación a aquellos a quienes la Iglesia ha puesto para enseñar, y en lo dudoso, su resolución es ley. Pues así como en el fuero contencioso es al juez a quien corresponde sentenciar conforme a lo alegado y probado, así en el fuero de la conciencia débese juzgar, no por el propio sentir, sino en fuerza de una razón probable o de la autoridad de los doctos; otra cosa es juicio temerario y expone a peligro de errar, y por el solo hecho de obrar así ya se yerra. En el Viejo Testamento (Deuteronomio, cap. 17) se mandaba: *Si hubiese algo dudoso entre sangre y sangre, causa y causa, lepra y lepra, y observaras que los pareceres de los jueces variaban dentro de tu misma casa, dice el Señor, levántate y sube al lugar que eligió el Señor tu Dios, y llegándote a los sacerdotes del linaje de Leví y al juez que lo fuere en aquel tiempo, les preguntas y te enseñarán la verdad, y harás lo que te ordenaren los que están puestos para enseñarte, y no te torcerás ni a la derecha ni a la izquierda* (1).

Así, repito, en las cosas dudosas hay obligación de

---

ndagaciones oportunas que aconseje la prudencia, llega a certidumbre de la condición de su estado o sigue dudando; si sigue dudando, en conciencia pasa a la situación de toda persona ciertamente casada; si llega a certidumbre de validez, no hay qne hablar; si llega a certidumbre de nulidad, es evidente que ni puede pedirlo ni concederlo.

En la práctica se aconseja pedir dispensa, siempre que ella pueda revalidar el matrimonio sospechoso.

Véase a Berardi, tomo I, núms. 887 y 888; S. Alfonso, lib. VI, núms. 903 y 906; D'Annibale, part. 3.ª, párrafo 478; Sánchez, lib. II, disp. XLI, número 46; Lugo, *De Justitia et Jure*, disp. XVII, núm. 88, etc.

Puede también darse el caso en que conste del impedimento, pero no conste de la dispensa; y entonces es preciso pedir antes la dispensa. Y puede también dudarse de si la dispensa ha sido válida o no, en el cual caso prevalece la validez.

No nos hemos propuesto estudiar aquí la cuestión, sino aclarar la afirmación de Vitoria.

(1) Vitoria indudablemente se sirvió, para sus citas bíblicas, o de la edición de la Vulguta de los Padres Dominicos de París en el siglo XIII, los

consultar a aquellos a quienes la Iglesia ha puesto para enseñar, cuales son los Prelados, predicadores, confesores y peritos en leyes divinas y humanas, pues en la Iglesia unos son ojos, otros pies, etc. *Y a unos les hizo apóstoles, a otros evangelistas, a otros pastores y doctores»*, se lee en las *Cartas de San Pablo a los Corintios* (capítulo 12, v. 28) *y a los Efesios* (cap. 4, v. 11), y *«sobre la cátedra de Moisés se sentaron los escribas y los fariseos, haced y observad cuanto os dijeren,* se lee en San Mateo (capítulo 23, vs. 2 y 3).

Y Aristóteles (1), tomándolo de Hesíodo, dice en son de precepto:

«Quien de sí ignora y a nadie alarga el oído para oir el bien, es demente e inútil.»

---

cuales editaron también un notable *Correctorium*, o de la Maguntina del año 1462, que fué la primera impresa.

Las ediciones importantes de la Vulgata, posteriores a San Jerónimo, hasta el Concilio Tridentino son las siguientes:

La de Casiodoro, en el siglo VI; la de Alcuino, en el siglo IX; la de Lanfranco, en el siglo XI; la del Cardenal Nicolás, en el siglo XII; la de los Padres Dominicos de Paris, bajo la dirección del cardenal Hugo, en el siglo XIII; la de Maguncia, en el siglo XV; la del cardenal Jiménez de Cisneros, en la *Poliglota*, en 1517; la de Roberto Stéfano, en 1528, y la de Lovaina, en 1547.

La corriente en nuestros dias, de la que se han dado a luz innumerables copias, es la edición romana, ordenada por el Concilio Tridentino y hecha en 1590 y 1592, bajo los Pontificados y especial cuidado de Sixto V y de Clemente VIII.

Hasta el siglo XIII no se conoció la división de los libros de la Biblia en capítulos, reforma que se atribuye al cardenal Hugo, y hasta el siglo XVI no se distribuyeron los capítulos en versículos, mejora introducida por el editor parisiense Roberto Estéfano.

Vitoria, claro está, no cita nunca versículo; nosotros, para facilitar el hallazgo del texto, frecuentemente lo pondremos.

Ni es de extrañar que el texto bíblico del original de Vitoria presente algunas diferencias accidentales respecto al texto de la edición actual. Nosotros nos atenemos a éste.

(1) 1 Ethicor.

Así, no basta para seguridad de la vida y de la conciencia, el que uno piense que obra bien, sino que en las cosas dudosas es menester apoyarse en la autoridad de aquellos a quienes corresponde enseñar. Ni a los negociantes les basta que no hagan nada que juzguen ellos ilícito, si por otro lado hacen contratos ilícitos sin el consejo de los peritos.

De donde no juzgo verdadero lo que dice el cardenal Cayetano, que si de verdad es algo lícito en sí mismo, y acerca de ello asalta duda, si después que han sentenciado contra su licitud predicadores y confesores que gozan de autoridad en tales cosas, o han afirmado ser mortal lo que es venial, alguien, por afecto a la cosa, no les cree y la realiza y se forma conciencia de que no peca o de que no peca mortalmente, ciertamente es su acto como su conciencia se lo dicta. Y pone ejemplo de las mujeres que usan colores y otros ornamentos superfluos, lo que de verdad no es pecado mortal; si de confesores y predicadores, dice, han oído que es pecado mortal la práctica aludida y por la afición a adornarse no les creen y juzgan serles lícito o que no es pecado mortal, no pecan mortalmente adornándose de aquella manera.

Esto, digo, es peligroso (1). La mujer tiene deber de

---

(1) No dice el sabio maestro es *falso*, si no es *peligroso*. La autoridad del príncipe de los comentadores tomistas, presentado como tal por León XIII, es muy grande, para que hombres como Vitoria contradigan abiertamente una afirmación de Cayetano.

La regla inmediata de los actos humanos, es la conciencia; lo que ella dicta *sinceramente* da bondad o malicia formales a las acciones, cualquiera que sea la relación objetiva de ellas con la regla eterna de la moral. No hay duda en esto.

Y exponiendo el caso a que se refiere el autor, considerándolo tal como tiene ser en la realidad de la vida, digo con Cayetano, que bien puede ocurrir que en determinadas ocasiones y respecto a determinadas prácticas, como ésta de adornarse las mujeres, se oiga parecer del confesor y se re-

creer a los peritos en las cosas necesarias para la salvación y se expone a peligro obrando contra el parecer de ellos, lo cual, según opinión de los sabios, es mortal. Y, por el contrario, si en lo dudoso deliberó uno con los competentes y aceptó su resolución de que tal o cual cosa es lícita, esta persona está segura en conciencia hasta tanto sea por ventura nuevamente advertida por una autoridad igual o por tales razones que fundadamente le obliguen a dudar o tal vez a creer lo contrario. Esto es evidente, porque hace lo que está de su parte, y la ignorancia es invencible.

De todo lo cual se desprenden las siguientes conclusiones:

Primera. **En las cosas dudosas es obligatorio consultar a aquellas personas a quienes corresponde enseñar de ellas; de otra suerte, no hay seguridad en conciencia, trátese de dudas acerca de cosas de suyo lícitas o de cosas de suyo ilícitas.**

---

cuerden sermones contrarios a un modo de obrar, y se tenga, no obstante, conciencia sincera, de que obrando del dicho modo se obra bien. Claro está, si hay razones intrínsecas *sólidas*, claras y expresas, contra el parecer de predicadores y confesores, pierde éste toda su fuerza, e indudablemente la acción es como la conciencia la dicta.

Mas téngase en cuenta que no es único criterio de verdad la razón, sino también lo son igualmente seguros el sentido común y el sentido práctico legítimamente desarrollado: no porque ignore *porqué* echando al suelo en montón las cinco letras del nombre *María*, no ha de formarse este nombre, dejo de poder asegurar ciertamente que no se formará.

La práctica de la vida cristiana, el trato frecuente de personas timoratas, el contacto comparado con el mundo, la acción interna del Espíritu Santo consiguiente al ejercicio repetido de la vida ascética... comunican un sentido moral certero y sano, algunas veces opuesto al resultado de las elucubraciones filosóficas de determinados predicadores y confesores... Yo no dudo que el parecer de Cayetano tiene sólida probabilidad en *determinados casos particulares*.

No obstante, es evidente que debe aconsejarse siempre en la práctica a las personas indoctas en teología moral, la obediencia al parecer de confesores y predicadores.

Segunda. Si después de consultada una cosa dudosa, por los peritos ha sido definido que es ilícita, a todos obliga seguir su parecer, y el que obra en contrario no se excusa de pecado, aun cuando por otra parte se trate de cosa lícita.

Tercera. Si, por el contrario, consultada una cosa dudosa afirman los sabios que es lícita, el que sigue su parecer está seguro, aunque se trate de cosa ilícita.

Y volviendo a la propuesta cuestión de los bárbaros, ni es tan evidentemente injusta que no pueda hablarse de su justicia, ni tan evidentemente justa que no pueda dudarse de su injusticia, sino que parece que de todo hay, que hay algo de lo uno y algo de lo otro. Pues, en primer lugar, viendo que aquel negocio es llevado por hombres doctos y virtuosos, creíble es que todo ello sea gobernado con rectitud y con justicia. Por otro lado, oyendo que se cometen tantas matanzas, tantos despojos de hombres inofensivos, que tantos dueños son lanzados de sus posesiones y privados de sus dominios, con razón puede dudarse de si todo esto se ha hecho justamente o injustamente; por lo cual esta cuestión no parece del todo vacía e inútil. Y queda contestada la dificultad.

Y, además, supuesto que no hubiese duda alguna en toda esta cuestión, no es cosa nueva entablar disertaciones teológicas acerca de cosas ciertas, pues disputamos de la Encarnación del Señor y de otros artículos de la fe: no siempre las disertaciones teológicas tienen carácter deliberativo, sino las más de las veces lo tienen demos-

trativo, es decir, no se acometen para consultar, sino para enseñar.

A alguno se le puede ocurrir este reparo: Aun cuando alguna vez pudo haber dudas acerca de este negocio, fueron ya ellas ventiladas y resueltas por los sabios y ya todo es gobernado y regido conforme a su consejo, sin que sea menester nuevo examen.

Respondo primeramente que si ello es así como se objeta, bendito sea Dios, ni ha de ser obstáculo nuestra disputa ni quiero yo enzarzar a nadie.

En segundo lugar afirmo que definir acerca de la cuestión no pertenece a los derechistas o, al menos, no a solos ellos; porque, como aquellos bárbaros, como luego he de decir, no estén sometidos a derecho humano (1), no a la luz de humanas leyes deben ser examinadas sus cosas, sino de las divinas, de las que los juristas no son suficientemente peritos para que de por sí puedan definir tales cuestiones. Ni sé a satisfacción si alguna vez fueron llamados teólogos dignos para disputar y definir de la cuestión, cuando podían haber sido oídos en cosa de tan grande importancia. Y tratándose del fuero de la conciencia, a los sacerdotes, es decir, a la Iglesia corresponde resolver. De donde en el capítulo 17 del Deuteronomio se manda al rey que reciba el ejemplar de la ley de mano del sacerdote.

En tercer lugar, para que el conjunto de la cuestión sea suficientemente examinado y haber certidumbre bastante acerca de ella, ¿no pueden presentarse reparos nuevos en negocio tan grave, reparos que con gran provecho pueden ser estudiados?

Así, no sólo no creería hacer algo ocioso e inútil tra-

(1) Tendrán ellos allá sus leyes; pero ciertamente ni leyes civiles ni canónicas que aquí se alcancen pueden atarles a ellos.

tando dignamente esta cuestión, sino que estimaría realizaba una obra de suprema importancia.

SI LOS BÁRBAROS FUERON VERDADEROS DUEÑOS, PRIVADA Y PÚBLICAMENTE, ANTES DE LA LLEGADA DE LOS ESPAÑOLES, Y SI ENTRE ELLOS HABÍA ALGUNOS PRÍNCIPES Y SEÑORES DE LOS DEMÁS.

Volvamos a la cuestión.

Para proceder con orden indaguemos primero si esos bárbaros eran verdaderos dueños antes de la llegada de los españoles, ya privada, ya públicamente, es decir, si eran verdaderos dueños de ias cosas privadas y de las posesiones, y además, si entre ellos habia algunos príncipes y señores de los demás.

Parece que no (1). Porque los siervos no tienen dominio sobre las cosas, pues el siervo nada puede tener suyo. Véase el párrafo *Item vobis* y la ley *Placet* y el párrafo *Nam apud omnes*. Todo lo que adquiere el siervo, dice el Derecho, para el señor lo adquiere.

Pero esos bárbaros, son siervos. Luego...

Pruébase la menor. Como Aristóteles elegante y acertadamente enseña, los hay que por naturaleza son siervos, en cuanto les es mejor servir que mandar, y son aquellos a quienes la razón no les basta ni para regirse a sí mismos, sino sólo para comprender los mandatos, y cuya fuerza más reside en el cuerpo que en el espíritu. Y si alguien hay así, más que ninguno son tales esos

---

(1) Adviértase que Vitoria, al modo de los escolásticos antiguos, comienza el estudio de las cuestiones, exponiendo la opinión contraria a la que él tiene y defiende a continuación.

bárbaros, que parecen distar poco de las bestias y son del todo inhábiles para gobernar, e indudablemente les acontece mejor siendo regidos que rigiéndose a sí propios. Y dice Aristóteles que es de justicia natural que los tales sirvan. Luego los bárbaros esos no pueden ser dueños.

Ni es obstáculo el que, anteriormente a la dominación española, no tuviesen otros dueños, pues no repugna haber siervo sin señor. Véase la glosa sobre la ley *Si usumfructum*. Más: en la misma ley y en la ley *Quod servus* expresamente se dice que el siervo abandonado por su señor y por nadie ocupado, puede ser ocupado por cualquiera; luego si los bárbaros eran siervos, podían ser dominados por los Españoles.

Pero hay también razones en contra. Ellos, los bárbaros, estaban en la posesión pacifica de las cosas, ya pública, ya privadamente; luego deben ser sin disputa considerados como verdaderos dueños, si no se prueba lo contrario, ni pueden ser turbados en la dicha posesión.

No quiero traer a este propósito muchas cosas que dijeron los doctores acerca de la definición y distinción del dominio, las cuales dije yo también extensamente al tratar de la restitución; las paso por alto para que no me fuercen ellas a omitir cosas necesarias.

Y, preterido esto, es de notar que si los bárbaros carecen de dominio, no parece que pueda alegarse otra razón sino porque son pecadores, o porque son infieles, o porque son idiotas o insensatos.

Se analiza el error de algunos que afirmaban que nadie que esté en pecado mortal puede tener dominio sobre alguna cosa.

Los hubo que defendieron que el título del dominio es la gracia, y, por lo mismo, los pecadores, al menos los mortalemente tales, no tienen dominio alguno sobre las cosas. Fué el error de los pobres de Lión o valdenses, y posteriormente, de Juan Wicleff; el cual error fué condenado en el Concilio de Constanza en esta proposición: «Nadie es señor civil mientras está en pecado mortal.»

Como los valdenses y los wicleffistas opinó Armacano, «porque, dice, el tal dominio es reprobado por Dios en el capítulo 8.º de Oseas, donde se lee: *Ellos reinaron, pero no por mí; se constituyeron príncipes, y no les reconocí.*» Y añade la razón: *Erigieron en ídolos su plata y su oro para perecer,* etc. Por lo mismo, añade Armacano, los tales carecen de dominio justo ante Dios.» Es cierto que todo dominio procede de Dios, como que es Él el creador de todas las cosas, ni puede alguno tener dominio si no procede de lo alto. Y no es conveniente que se lo dé Dios a los desobedientes y a los quebrantadores de sus preceptos, como los humanos príncipes no otorgan sus bienes, como ciudades o fortalezas, a los rebeldes, y si alguna vez se los dieron, se los quitan luego. Mas, por las cosas humanas debemos juzgar de las divinas, conforme dice San Pablo en su primera carta a los Romanos. Luego Dios no concede dominio alguno a los desobedientes, y en prueba de ello, alguna vez arroja a los pecadores del poder, como a Saúl (I Rey., caps. 15 y 16), a Nabucodonosor y a Baltasar (Daniel, caps. 4 y 5). También en el primer libro del Génesis se dice: *Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra para que domine en los peces del mar,* etc. Por todo lo cual aparece claro que el dominio se funda en la imagen de Dios, la cual se borró en el pecador.

Luego el pecador no es señor.

Otra razón. El pecador cometió crimen de lesa majestad. Luego merece perder el dominio.

Además. San Agustín afirma que el pecador es indigno del pan que le alimenta.

Por fin. Nuestro Señor había dado a los primeros padres el dominio del Paraíso, que les quitó por el pecado.

Luego...

Bien es verdad que ni Wicleff ni Armacano hacen distinción entre las diferentes especies de dominio, y parece que más bien hablan del dominio de autoridad, que es el de los príncipes. Mas, como los argumentos que traen son aplicables a todo género de dominio, se les atribuye la opinión generalizada. Y así entiende el parecer de ellos Conrado en el libro primero, cuestión séptima, de sus *Contratos,* y bastante claramente habla Armacano.

Así, pues, los que siguen esta opinión pueden afirmar que los bárbaros no tenían dominio alguno, porque siempre estaban en pecado mortal.

El pecado mortal no es obstáculo para el dominio civil ni para ningún dominio.

Contra el parecer arriba expresado vamos a defender la siguiente proposición:

El pecado mortal no es obstáculo para el dominio civil ni para ningún dominio.

Esta proposición, aunque esté ya determinada en el Concilio de Constanza, la prueba Almain., trayéndola de Aliaco, diciendo que si fuese verdad lo de valdenses y wicleffistas, el que estuviese en pecado mortal y se hallase en extrema necesidad de comer, se quedaría perplejo entre el deber de comer por una parte y el temor de ser

ladrón por otra, al no poder ser dueño del alimento y quitarlo, y no podría evadirse del pecado mortal.

Mas este argumento es muy débil, ya porque ni Armacano ni Wicleff parece hablan del dominio natural, sino del civil, ya porque, y principalmente en extrema necesidad no hay cosa ajena. Además, con arrepentirse quedaba libre de pecado el pecador, y no cabía ya perplejidad alguna.

De otra manera es preciso argumentar.

Primer argumento.

Si el pecador no tiene dominio civil, del que parece hablan valdenses y wicleffistas, tampoco lo tiene natural. Mas como el consiguiente es falso, es decir, es falso que el pecador no tenga dominio natural. Luego también lo tiene civil.

La consecuencia se prueba así (1): El dominio natural procede de Dios como el civil, y aún más directamente, porque el dominio civil parece ser establecido por derecho humano; si, pues, por ofender a Dios perdiese el hombre el dominio civil, con mayor razón perdería el natural.

Que el pecador no pierde el dominio natural se prueba porque no pierde el dominio de sus propios actos y de sus propios miembros, pues tiene el pecador derecho a defender su propia vida.

Otro argumento. La Sagrada Escritura frecuentemente llama *Reyes* a aquellos que eran malos y pecadores, como se sabe de Salomón, Acab y otros muchos, y no es rey el que no es señor; luego...

Volvámosles un argumento a los contrarios. El domi-

(1) La consecuencia es aquí el enlace entre el antecedente y el consiguiente de la proposición condicional.

nio se funda en la imagen de Dios; pero el hombre es imagen de Dios por su naturaleza, a saber, por las potencias racionales, que no se pierden por el pecado mortal. Luego, como ni la imagen de Dios, su fundamento, se pierde el dominio por el pecado mortal.

La menor (1) se prueba por San Agustín en el libro 9 *De Trinitate* y por otros doctores.

---

(1) No es la *menor* del silogismo expreso la que llama tal el texto. Las autoridades las trae Vitoria para convencernos de que el hombre es imagen de Dios *precisamente* por su naturaleza y facultades racionales, no por la gracia santificante necesariamente.

La gimnasia intelectual escolástica es de maravillosos resultados en la investigación y demostración de la verdad, aun cuando sea un tanto árida y un muy anticuada en el lenguaje corriente y parlamentario y aun en el académico y hasta en el didáctico.

Mas debiera obligarse a ella a nuestros escolares para robustecer sus potencias intelectuales, como se obliga a la gimnasia física en todo colegio bien organizado para robustecer los miembros del cuerpo, aun cuando no se hayan de manejar en la vida los hombres con la rigidez unas veces y con la movilidad otras, que caracterizan las lecciones de gimnasia física.

Tan sepultados tenemos los procedimientos escolásticos sapientísimos, que resultará ya una novedad curiosa desenterrarlos, como lo es, y a la que se tiene gran afición, la aparición en el uso corriente de aquellos muebles antiguos que se abandonaron en busca de mejor arte, o de mayor comodidad, o de grata variedad, o de urgente economía; tanto más cuanto ahitos de frivolidad y aleccionados por la historia, busca la vigorosa generación nueva las sendas abandonadas del bien, de la prosperidad y de la grandeza.

Como aclaración del raciocinio que trae aquí Vitoria y justificando mi observación, hagamos unos momentos legítima gimnasia intelectual por el procedimiento escolástico, aplicado al argumento *ad honimem* del texto.

Proposición: *El dominio no se pierde por el pecado mortal.*

Prueba: 1.° El dominio se funda en la imagen de Dios. Pero la imagen de Dios no se pierde en el hombre por el pecado mortal. Luego el dominio no se pierde por el pecado mortal.

La primera proposición es la *menor*, porque en ella se enlazan el sujeto de la proposición que se ha de demostrar con el término medio; la segunda es la *mayor*, porque en ella entran el predicado y el término medio. La tercera es el consiguiente o proposición que se habrá de demostrar, y siendo legitimo su enlace con las premisas, es la consecuencia del silogismo.

La proposición *menor* es la afirmación de valdenses y vicleffistas, y quie-

Cuarta razón. David llamaba a Saúl su señor y su rey al tiempo que era perseguido por él (I de los Reyes, 16) y en otros lugares, y el mismo David pecó alguna vez y no perdió el reino.

Quinta razón. Dice el Génesis en su capítulo 49: *No será quitado el cetro de la mano de Judá ni el caudillo será otro que de su linaje hasta que venga el que ha de ser enviado,* etc.; y, no obstante, muchos de los reyes de Judá fueron perversos.

Sexta razón. La potestad espiritual no se pierde por el pecado mortal; luego ni la civil, que mucho menos parece radica en la gracia que la espiritual. El antecedente del entimema se demuestra porque el presbítero malo consagra y el obispo malo ordena, ciertamente, por más que Wicleff lo niegue contra su mismo cohereje Armacano.

Finalmente. De ningún modo es verosímil que habiendo precepto de obedecer a los príncipes, según aquello de San Pablo a los Romanos, *obedeced a vuestros superiores, no sólo a los buenos, sino también a los malos*, y habiéndolo asimismo de no robar lo ajeno, haya querido Dios

---

ren decir que en tanto el dominio que el hombre tiene de una cosa es legítimo en cuanto éste es imagen de Dios.

La *mayor* se prueba mediante otro silogismo, que dice así:

2.º La imagen de Dios en el hombre es la naturaleza *racional* de éste (conforme dijeron San Agustín y otros doctores); pero el hombre por el pecado no pierde su naturaleza racional; luego ni la imagen de Dios en él.

La *menor* de este segundo silogismo, que es su primera proposición, es la que prueba Vitoria mediante la autoridad de San Agustín y otros doctores,

La herejía, que es error, está en razón inversa de la disciplina intelectual.... y método de disciplina intelectual insuperable es el escolástico. Los enemigos de la Iglesia odian cordialmente el procedimiento escolástico de investigación y enseñanza porque es círculo de hierro que les aprisiona. Sin caer en las ridiculeces del siglo XII, bueno fuera volver a restaurar el método en los libros de texto y en las disertaciones académicas.

que anduviéramos a ciegas acerca de quiénes son los verdaderos príncipes y señores.

Y como remate afirmo que la doctrina que combatimos es manifiesta herejía; y así como Dios hace salir su sol sobre buenos y sobre malos, y hace llover sobre justos y sobre injustos, así dióles también a buenos y a malos bienes temporales. Ni disertamos porque dudemos, sino porque conozcamos a los herejes por el extravío de uno de ellos, es decir, por tan insensata herejía.

Si se pierde el dominio por la infidelidad.

Pero queda todavía por averiguar si, al menos por el pecado de infidelidad, se pierde el dominio. Y a primera vista no parece desatinado afirmarlo, pues los herejes no tienen dominio, y los infieles, que parece no son de mejor condición, no deben tenerlo por lo mismo. Que los herejes no tengan dominio dícelo el capítulo *Cum secundum,* donde se previene que los bienes de los herejes sean confiscados.

Mas vayamos por partes, contestando por proposiciones.

Primera. **La infidelidad no impide a nadie que sea verdadero dueño.**

Santo Tomás lo afirma así en su 2.ª 2.ae, q. 10, art. 12.

Mas, veamos las razones.

Primera. La Escritura llama reyes a algunos infieles, como a Senaquerib, a Faraón y a muchos otros.

Además. Mayor pecado es el odio a Dios, y el odio a Dios no quita el dominio.

También. San Pedro (1 carta, cap. 2) y San Pablo

(Carta a los Romanos, cap. 13) mandan obedecer a los príncipes, que entonces eran infieles, y a los siervos ordenan rendirse a los señores.

Igualmente. Tobías mandó devolver un cabrito que había sido quitado a los gentiles, como robado, y no hubiera sido tal de no tener los gentiles legítimo dominio.

Asimismo. José hizo tributaria de Faraón, que era infiel, toda la tierra de Egipto.

Por fin, demos una razón de Santo Tomás: La infidelidad no quita ni el derecho natural ni el humano; pero los dominios son o de derecho natural o de derecho positivo; luego no se quitan por falta de fe.

Termino diciendo, que es tan manifiesto error éste como el precedente.

En consecuencia, ni de los mahometanos ni de los judíos ni de ningún otro infiel es lícito quitar nada de lo que poseen, por razón de ser infieles; fuera hurto o rapiña no menos que quitado de cristianos.

Segunda. **El hereje, por causa de su herejía, no pierde el dominio de sus bienes por derecho divino.**

Mas, como acerca de los herejes se ofrece especial dificultad, sea una segunda proposición. Por derecho divino el hereje no pierde el dominio de los bienes; así piensan todos y es evidente. Pues como la pérdida de los bienes sea una pena, y no haya pena alguna de derecho divino para esta vida, es claro que no se pierde por la herejía el dominio de los bienes. Si por causa de la infidelidad total no se pierde el dominio, menos todavía se puede perder por la herejía, no habiendo prevenido nada especial acerca de ella por derecho divino.

¿Pierde el hereje el dominio por derecho humano?

Así lo quiere, al parecer, Conrado (1), y dice que el hereje, por el hecho de serlo, pierde el dominio de sus bienes, de tal suerte, que en el fuero de la conciencia debe tenerse por no señor de cosa alguna. De lo que deduce que no puede enajenar, y si enajena, la enajenación es nula.

Lo infiere del capítulo *Cum secundum leges,* donde el Papa previene que por causa de ciertos crímenes, los autores de ellos pierden el dominio sobre sus cosas, y extiende la pena al delito de herejía.

La misma sentencia parece sostener Juan Andrés en vista del sobredicho capítulo *Cum secundum* y de la ley cuarta del cap. *De haereticis,* donde se prohibe a los herejes la venta, la donación y todo contrato sobre sus bienes.

Y las leyes obligan en el fuero de la conciencia como enseña Santo Tomás en la 1.ª 2.dae, cuestión 96, art. 4.º

Para declarar más la doctrina pongamos una tercera proposición:

El hereje desde el día de cometido el crimen incurre en la pena de confiscación de bienes.

Es sentencia común de los Doctores y parece definido en el citado capítulo *Cum secundum leges* y en la ley cuarta del capítulo *De haereticis.*

Cuarta proposición:

Los bienes de los herejes no pueden ser ocupados por el fisco antes de la condenación, aunque conste del crimen.

Es opinión común y determinación del mencionado capítulo *Cum secundum.* Hasta fuera contra derecho divino

---

(1) *De Contractibus,* lib. 1, q. 7, conclusiones 2 y 3.

y natural que se ejecutase la pena antes de la condenación.

De la tercera proposición se sigue que, aun hecha la condenación después de la muerte, retrotráese la confiscación al tiempo de cometido el crimen, cualquiera que sea el grado jerárquico que hubiere alcanzado el delincuente. Es consecuencia comúnmente aceptada y particularmente por el *Panormitano* en el capítulo final *De hæreticis*.

Síguese también de la misma proposición que las ventas, donaciones y enajenaciones realizadas desde el día de cometido el crimen son nulas. Y así, hecha la condenación, son rescindidas por el fisco y tomados por el mismo los bienes del delincuente, aun sin haber restituído el precio a ios compradores.

También es opinión común ésta y particularmente del *Panormitano* en el lugar citado y consta en la ley cuarta del capítulo *De haereticis*.

Quinta proposición.

No obstante, el hereje es dueño en el fuero de la conciencia antes de ser condenado.

Esta proposición parece ir contra Conrado y Juan Andrés. Pero en cambio es proposición de Silvestre, y la sostiene y defiende Adriano, y aun parece que Cayetano también en la *Summa*.

Y la pruebo: Porque eso mismo de ser privado el hereje de sus bienes en el fuero de la conciencia es una pena; luego de ningún modo puede ser privado antes de la condenación; ni veo claro si hay ley humana que pueda hacer esto.

Hay otra razón manifiesta.

A los contrayentes incestuosos, al raptor de la mujer

honesta, al mercader que defrauda los acostumbrados tributos y al contrabandista de armas con los mahometanos, les confisca la ley sus bienes *ipso facto*, es decir, por el hecho de cometer los referidos delitos.

Consúltese el Derecho Canónico en los siguientes lugares: capitulo *Cum secundum*, ley *Una*, capitulo *Ita quorundam* y la ley final del digesto *De vectigalibus*.

Y añade el Papa expresamente en el citado capitulo *Cum secundum* que, como hay confiscación en los susodichos casos, quiere la haya del mismo modo por el delito de herejía. Y como nadie niega que el incestuoso y el raptor y el que defrauda al fisco sus tributos y el contrabandista tengan verdadero dominio de sus bienes en el fuero de la conciencia ¿porqué no ha de tenerlo el hereje?

Aun el mismo Conrado afirma que *de igual modo* alcanza la ley al incestuoso, al raptor, etc., que al hereje.

Gravísima cosa fuera obligar al recién convertido de la herejía a restituir sus bienes al fisco.

Corolarios.

Síguese de la doctrina defendida, que el hereje puede vivir lícitamente de sus bienes; que puede enajenar sus bienes *con título gracioso*, dándolos, por ejemplo; que no le es lícito enajenarlos *a título oneroso*, como vendiéndolos o dándolos en dote, si su delito puede ser públicamente perseguido, pues fuera engaño del comprador al que expondría el hereje a perder la cosa y su precio si era condenada su herejía por los tribunales a la pena de confiscación de bienes.

Síguese, por fin, que si en realidad no hubiese peligro de confiscación, podría también el hereje enajenar a título oneroso, como ocurre, por ejemplo, en Alemania, donde un católico puede comprar a un hereje.

Gravísimo perjuicio fuera que en país de herejes no pudiera un católico comprar o vender a un hereje; y no obstante, eso debería ser si efectivamente el hereje no fuese dueño de sus bienes en el fuero de la conciencia.

De todo lo hasta aquí tratado síguese que los bárbaros, ni por pecados mortales, ni por el especial pecado de infidelidad, hallan obstáculo para ser verdaderos dueños, ya pública, ya privadamente; ni a título de ser sus dueños pecadores e infieles pueden ser ocupados por los cristianos los bienes y tierras de ellos, como elegantemente deduce Cayetano en sus comentarios a Santo Tomás (2-2, q. 66, art. 8).

¿Se requiere el uso de razón para ser capaz de dominio?

Falta ventilar ahora la cuestión de si los bárbaros no son dueños por idiotas y faltos de suficiente uso de razón.

Ofrécese la duda de si se requiere el uso de razón para ser capaz de dominio. Conrado, en el libro primero, cuestión 6, afirma lo siguiente: que el dominio es propio de la criatura irracional, lo mismo de la sensible que de la insensible.

Y lo prueba diciendo: El dominio no es sino el derecho de usar de la cosa conforme al fin a que está destinada.

Y los brutos tienen derecho sobre las hierbas y las plantas, según aquello del capítulo primero del Génesis: *Os di toda hierba que se produce sobre la tierra y toda planta que lleve en sí misma simiente de su especie para que*

os sirvan de alimento a vosotros y a todos los animales; y los astros tienen derecho de iluminar, conforme lo del citado capítulo del Génesis: *Los puso en el firmamento del cielo para presidir al día y a la noche;* y el león tiene dominio sobre todos los cuadrúpedos, por lo que se le llama el rey de los animales; y el águila es soberana de los aires, como se dice en el salmo 103: *La casa del herodio les es guía a ellas.*

Piensa lo mismo Silvestre; bajo el epígrafe *Dominium*, y al principio, dice que los elementos se dominan mutuamente.

No estoy conforme ni con Conrado ni con Silvestre.

Contestemos por proposiciones.

Primera. Las criaturas irracionales no pueden tener dominio, porque el dominio es un derecho, como confiesa el mismo Conrado; pero las criaturas irracionales no son capaces de derecho; luego ni de dominio.

Pruébase la menor diciendo que las criaturas irracionales son incapaces de derecho porque no pueden padecer injuria, ya que es posible estorbarles la caza a león y al lobo, y el pasto al buey, y al sol la iluminación de una habitación, cerrando sus ventanas, sin injuriarles.

Y claro está. Si las bestias tuviesen dominio, quien quitase la hierba al ciervo cometería hurto, por arrebatar lo ajeno contra la voluntad del dueño.

Otra razón. Las bestias no tienen dominio ni de sí propias; luego con mayor razón no pueden tenerlo de las ajenas. El antecedente se prueba, porque es lícito matarlas, aun por solo recreo; por lo cual Aristóteles (I *Politic.*) dice que la caza de las fieras es justa y natural.

Además. Las mismas fieras y todos los irracionales están bajo la potestad del hombre, mucho más que los

siervos; pero los siervos nada pueden tener suyo; luego mucho menos las bestias.

Confírmase la proposición por la autoridad de Santo Tomás (1.ª part., q. 82, art. 1 ad 3; 1.ª 2.dae, q. 1, artículos 1 y 2; 1.ª 2.dae, q. 6, art. 2; I contra Gentes, cap. 100). Sólo la criatura racional tiene el dominio de sus actos, porque en tanto es uno dueño de sus actos en cuanto puede elegir ésto o aquéllo. Por donde, como dice el mismo Santo Tomás (1.ª part., q. 82, art. 1), ni del apetito del último fin somos dueños. Si, pues, los brutos no tienen dominio de sus actos, luego ni lo tienen de las otras cosas.

Y aun cuando disputamos acerca del nombre, ciertamente es modo impropísimo de hablar y fuera del común lenguaje atribuir dominio a los irracionales, pues no decimos que alguien sea dueño sino de aquello que está en su facultad, hablando así corrientemente: «No está en mi poder, no está en mi facultad», cuando no somos dueños de alguna cosa; y como los brutos no se muevan, sino antes bien, son movidos, como dice Santo Tomás (1.ª 2.dae, q. 1, art. 2), por esta razón no tienen dominio.

Ni vale lo que dice Silvestre, que *dominio* alguna vez no dice *derecho,* sino solamente *potencia*, y de este modo el fuego tiene dominio sobre el agua.

Si esto valiera suficientemente para el dominio, fuera el ladrón dueño de matar al hombre al que *puede*, y del dinero, porque *puede* cogerlo.

Y el *dominio* de los astros y la *realeza* del león son metáforas, es dominio figurado.

PERO Y LOS NIÑOS ANTES DEL USO DE LA RAZÓN, ¿PUEDEN SER DUEÑOS?

Por todo lo dicho puede ocurrir que se diga que tampoco los niños antes del uso de razón son capaces de derecho, pues parece que nada difieren de los irracionales. Dice el Apóstol (Carta a los Gálatas, cap. 4.º): *Durante todo el tiempo que el heredero es niño, en nada se diferencia del siervo*, y el siervo no es dueño; luego, etc.

Acerca de esto sea la segunda proposición: **Los niños antes del uso de razón pueden ser dueños.**

Es evidente.

Los niños antes del uso de razón pueden padecer injuria; luego tienen derechos; luego también dominio, que no es otra cosa que un derecho.

Además. Los bienes de los pupilos son distintos de los bienes de los tutores, y tienen aquellos bienes dueño, y no lo tienen ajeno; luego son los pupilos sus dueños.

También. Los niños son herederos; pero el heredero es sucesor en los derechos del difunto y dueño de la herencia. Véase la ley *Cum haeres.*

Por fin. El fundamento, dijimos, del dominio es la imagen de Dios, la cual ya está en los niños.

Lo del Apóstol a los Gálatas en el cap. 4.º de su carta, anteriormente citado, carece de fuerza alguna, pues añade a continuación el mismo Apóstol: *Aunque sea dueño de todo.*

No puede afirmarse lo mismo de la criatura irracional, porque el niño no es para otro, como lo es el bruto, sino para sí.

Y de los idiotas, ¿qué diremos? Hablo de los idiotas que ni tienen uso de razón ni hay esperanza que lo tengan.

Sea acerca de esto una tercera proposición: **Parece que también pueden ser dueños; porque pueden padecer injuria, luego tienen derechos.**

Pero si pueden o no tener dominio civil, allá lo investiguen los juristas.

Cualquiera que sea la conclusión que admitamos acerca de esto último, mi cuarta proposición es la siguiente:

Ni el motivo de idiotez puede alegarse para afirmar que los bárbaros no son dueños.

Se prueba. Porque en realidad no son idiotas, sino que tienen a su modo uso de razón. Lo cual es evidente, porque tienen algún orden en sus cosas, porque tienen ciudades, que suponen algún orden; matrimonios distintos, magistrados, señores, leyes, empleos, mudanzas, lo cual todo supone uso de razón; tienen también su especie de religión; no yerran en las cosas que a otros son evidentes..., lo que es indicio del uso de razón.

Además; Dios y la naturaleza no faltan en lo necesario para la mayor parte de la especie, y lo principal del hombre es la razón, y es vana la potencia que no se reduce al acto.

Asimismo, habrán estado los bárbaros sin su culpa tantos miles de años fuera del estado de salvación, habiendo nacido en el pecado y no estando bautizados ni gozando del uso de razón para buscar lo necesario para salvarse.

El que parezcan tan idiotas débese en su mayor parte a la mala educación, ni más ni menos que entre nosotros hay muchos rústicos que poco se diferencian de las bestias.

Quedémonos, pues, por todo lo dicho que, sin duda alguna, los bárbaros eran verdaderos dueños, pública y privadamente, no menos que los cristianos; ni con el pretexto de que no eran verdaderos señores podían ser despojados ni privados de sus cosas; los príncipes tampoco podían hacerlo. Y fuera grave negarles a ellos, que nun-

ca nos injuriaron, lo que concedemos a los sarracenos y a los judíos, perpetuos enemigos de la Religión cristiana, de los cuales no negamos que tengan verdadero dominio de sus cosas, si por otro lado no ocuparon tierras de cristianos.

Falta contestar a los argumentos contrarios, que decían que los bárbaros parecen siervos por naturaleza porque carecen de suficientes alcances para regirse a sí mismos. Digo, pues, que ciertamente Aristóteles no entendió que los que poco valen de ingenio sean esclavos por naturaleza y carezcan del dominio de sí mismos y de las otras cosas, pues tal es la servidumbre civil, la legítima servidumbre, con la cual nadie es siervo por naturaleza. Ni quiere el filósofo que, si hay algunos cortísimos de facultades mentales, sea lícito ocupar sus bienes y el patrimonio de ellos y reducirlos a la esclavitud y lanzarlos al mercado; sino que quiere con sus palabras enseñar que los tales tienen necesidad natural de ser por otros regidos y gobernados, y les es ventajoso someterse a otros, como a los hijos se lo es someterse a sus padres antes de la edad adulta, y a la mujer al marido. Que sea la explicada la mente del filósofo se desprende de que dice también que los hay que por naturaleza son señores, es decir, que tienen despejado entendimiento y uso de él, y es cierto que no entiende que los tales puedan arrogarse el dominio sobre los demás, ostentando el título de ser más sabios, sino que por naturaleza tienen facultad para poder regir y gobernar.

Así, pues, aun supuesto que los bárbaros sean tan ineptos e incapaces como dicen, no por eso se debe negar de ellos que tengan verdadero dominio ni se les puede contar en el número de los siervos civiles. Es verdad, sin embargo, que de ahí puede originarse algún dere-

cho para someterlos a obediencia, como más abajo diremos.

Concluyamos, finalmente:

Que antes de la llegada de los españoles a las Indias eran los bárbaros verdaderos dueños pública y privadamente.



PARTE SEGUNDA

De los títulos ilegítimos por los que los bárbaros del Nuevo Mundo hayan podido venir a poder de los españoles.

Supuesto que aquellos bárbaros eran verdaderos señores, es menester indagar por qué título hayan podido venir a poder de los españoles, ellos y sus países; y en primer lugar expondré los títulos, que no son suficientes ni legítimos; en segundo lugar los que son legítimos; siete son los primeros, siete u ocho los segundos.

El primer título podría ser que el Emperador es dueño del mundo, y supuesto esto, lo que pudo haber de vicioso anteriormente purificóse en el César, emperador cristianísimo. Aun en el caso de que sean los bárbaros verdaderos señores, pueden tener otros superiores, como los príncipes inferiores tienen al rey y algunos reyes tienen emperador, porque acerca de una misma cosa pueden muchos tener dominio; de donde aquella distinción trivial de los juristas en dominio alto y bajo, directo, útil, puro y mixto.

Se duda, pues, de si los bárbaros tenían sobre sí dominio superior; y como la duda sólo puede versar acerca del Emperador y del Papa, de éstos hablaremos.

Y parece, en primer lugar, que el Emperador sea dueño de todo el mundo y por lo mismo de los bárbaros.

Primero. Por la voz común que llama al Emperador,

al divino Maximiliano o a Carlos siempre Augusto, señor del orbe.

Segundo. Por aquello del capítulo segundo del Evangelio de San Lucas: *Salió un decreto de César Augusto para que se empadronase* todo el mundo; y no deben ser de peor condición los emperadores cristianos.

Tercero. Parece que Jesucristo juzgó al César verdadero señor de los judíos cuando les dijo: *Dad lo que es del César al César*, etc. (Evang. de San Lucas, cap. 20), y no podía ejercer tal señorío sino como emperador. Bartolo, comentando la Extravagante *ad reprimendum,* expresamente defiende que el Emperador es de derecho señor universal. San Jerónimo dice que entre las abejas hay un rey y en el mundo un emperador.

Cuarto. Adán y posteriormente Noé, parece que fueron señores de todo el orbe (Gen., cap. 1.º, v. 26): *Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra para que domine a los peces del mar y a las aves del cielo y a toda la tierra,* etc. Y más abajo (Gen., cap. 1.º, v. 28): *Creced y multiplicaos y llenad la tierra y dominadla*, etc. Y lo mismo dijo el Señor a Noé (Gen., cap. 8.º) Pero ambos tuvieron sucesores. Luego...

Quinto. No es de creer que el Señor no instituyese en el mundo el mejor linaje de gobierno, según lo del salmo 103: *Todo lo hiciste conforme a sabiduría.* Y el mejor sistema de gobierno es la monarquía, como magistralmente enseña Santo Tomás *(De Regimine Principum*, libro 1.º, cap. 2.º), y lo juzga así, al parecer, Aristóteles (III *Polit.)* Luego parece que de institución divina debe haber un emperador en el mundo.

Sexto. Todo lo que está fuera de la naturaleza (1) debe

---

(1) Del orden de las realidades físicas, materiales e inmateriales.

imitar a la naturaleza; pero en las cosas naturales hay siempre un rector, como en el cuerpo el corazón, en el alma la razón; así, debe haber en el mundo un gobernador como hay un Dios.

Mas esta opinión carece de fundamento. Los argumentos traídos son falacias.

Así, pues, formulemos una primera proposición: **El emperador no es señor de todo el mundo.**

Y se prueba.

No puede haber otro dominio que el que procede del derecho natural, o del divino positivo, o del humano. Mas por ninguno de ellos es alguien señor del universo. Luego...

Nadie lo es por derecho natural, porque, como dice bien Santo Tomás (p. 1.ª, q. 92, art. 1.º, ad 2.dum, y q. 96, art. 4.º), por derecho natural los hombres son libres, salvos el dominio paterno y el marital. Pero el dominio paterno lo tiene el padre sobre los hijos y el marital el marido sobre la mujer. Luego no hay nadie que por derecho natural tenga el dominio del orbe.

Y, como también dice Santo Tomás (2.da 2.dae, q. 10, art. 10), el dominio y la prelacía han sido introducidos por la ley humana; luego no son de derecho natural; ni habría mayor razón para que este dominio conviniese a los germanos más bien que a los galos.

Aristóteles (I *Politic.*) dice hay doble potestad: una familiar, como la del padre sobre los hijos y la del varón sobre la mujer, la cual es natural, y otra civil, la cual, si bien tiene sus raíces en la naturaleza y, por lo mismo, puede llamarse de derecho natural (Santo Tomás, *De Regimine Princip.*, cap. 1.º, lib. 1.º), pues es el hombre animal civil; no obstante no está constituída por la naturaleza, sino por la ley.

No leemos hubiese habido emperadores señores de todo el mundo por derecho divino antes del advenimiento de Jesucristo, por más que la glosa de Baronio sobre la Extravagante *ad reprimendum* nos quiera hacerlo entender de Nabucodonosor, del cual nos dice la Escritura (Dan., 9): *Tú eres Rey de reyes; el Rey del cielo te dió reino, fortaleza, gloria e imperio y todos los lugares donde habiten los hijos de los hombres.*

Pero es lo cierto que ni Nabucodonosor recibió el imperio especialmente de Dios, sino sólo del modo común a todos los príncipes, como dicen aquellos textos: *Todo poder, de Dios procede* (Rom., c. 13, v. 1), y *Por Mí reinan los reyes y los legisladores decretan lo justo* (Prov., cap. 8, v. 15); ni tenía mando sobre todo el mundo, como piensa Bartolo, pues que los judíos no le estaban sujetos.

Y de esto puede traerse otra razón. Nadie hubo soberano de todo el mundo por derecho divino, pues que el pueblo judío era libre de todo extranjero y hasta prohibido tenían en la ley aceptar dominación extranjera. *No podréis hacer rey a extranjero alguno* (Deut., cap. 17, v. 15.)

Por más que el Doctor Angélico *(De Reg. Princip.,* libro 3.º, caps. 4.º y 5.º) parece afirmar que el imperio les fué dado por Dios a los romanos en premio de su justicia, de su amor a la patria y de las leyes sabias por las que se regían, no debe ello entenderse que por tradición o por divina institución poseyesen el imperio, como también dice San Agustín *(De Civitate Dei,* 18), sino que la Divina Providencia encauzó las cosas de suerte que lograsen el imperio del mundo mediante la guerra justa o de otro modo, mas no en la forma como obtuvieron de Dios el reino Saúl y David. Lo cual fácilmente comprenderá cualquiera si considera en qué forma y modo de sucesión llegaron los imperios hasta nosotros. Omitiendo

la historia de las sociedades que precedieron al diluvio, ciertamente después de Noé fué dividido el mundo en diversas provincias y reinos, fuese ello por disposición del mismo Noé, que vivió después del diluvio trescientos cincuenta años y envió colonias a diversas regiones, como se lee en Beroso babilónico, fuese que, como es más verosímil, por consentimiento común de todas las gentes, familias diversas ocuparon diversas provincias. Así dijo Abraham a Lot: *Toda la tierra se extiende delante de ti; si te diriges a la izquierda, yo marcharé hacia la derecha, si eligieres la derecha, yo tomaré rumbo a la izquierda* (Gen., cap. 13, v. 9.)

En el capítulo 10 del Génesis se enseña que los bisnietos de Noé dividieron las naciones y las regiones, comenzando unas veces la autoridad civil por la fuerza, como en Nemrod, de quien dice la Biblia que fué el primer poderoso, y otras reuniéndose los hombres de común consentimiento en sociedad bajo el poder de un príncipe elegido. Cierto es que de uno de ambos modos o de otros parecidos se originaron todos los dominios e imperios de la tierra, y después por derecho hereditario o por derecho bélico o por otro diverso título se derivaron hasta nuestra edad, por lo menos hasta la venida del Salvador.

De lo cual se desprende que nadie tuvo por derecho divino antes de la venida de Cristo el imperio del mundo y que por aquel título no puede arrogarse hoy el Emperador el dominio universal y consiguientemente ni de los bárbaros.

Mas después del advenimiento de Jesucristo podría alguien pretender que hubiera algún emperador universal por herencia de Cristo, el cual fué señor de todo el universo por su humanidad, según aquello *Me ha sido dado*

todo poder, etc. (Evang. de San Mateo, c. 28, v. 18), lo cual entienden San Agustín y San Jerónimo de la humanidad de Cristo, y según las palabras de San Pablo a los Hebreos (c. 2, v. 8): *Todo lo puso bajo sus piés*; y así como el Salvador dejó en la tierra un vicario en las cosas espirituales, así se puede creer lo dejó también en las temporales, y es el Emperador.

Añade Santo Tomás *(De Reg. Princip.*, lib. 3, cap. 13) que Jesucristo desde su nacimiento era verdadero señor y monarca del mundo, y el emperador Augusto hacía sus veces, y claro es que no las hacía en lo espiritual, sino en lo temporal. Mas como el reino de Cristo, si fué temporal, a todo el orbe se extendió, también el imperio de Augusto y el de sus sucesores fué universal.

Nada de esto puede admitirse. Primeramente, porque es dudoso si fué Cristo señor temporal del mundo según su humanidad. Lo más probable parece que no, como se deduce de aquellas palabras del mismo Salvador: *Mi reino no es de este mundo*. El mismo Santo Tomás enseña que el dominio de Cristo se ordena directamente a la santificación del alma y a los bienes espirituales, por más que alcance también a los temporales en lo que con los espirituales se enlazan. Así, pues, no es doctrina del Angélico que el reino de Cristo era de igual especie que el civil y temporal, sino tal que le era anejo omnímodo poder, aun en lo temporal, por lograr el fin de la redención, el cual logrado, cesaba el poder temporal de la humanidad de Cristo.

Y aun cuando fuese verdad que Jesucristo era señor temporal del universo, es meterse a adivino afirmar que dejó su potestad al Emperador, comoquiera que de ello ninguna mención se haga en la Sagrada Escritura.

Las palabras de Santo Tomás de que Augusto hacía

las veces de Jesucristo son ciertas; pero es el caso que en la tercera parte, donde habla expresamente de la potestad de Cristo, ni mención hace de su potestad temporal. Pero, además, Santo Tomás entiende que Augusto hacia las veces de Jesucristo, en cuanto el poder temporal está sujeto al espiritual y es su servidor, y de este modo los reyes son ministros de los obispos, como el arte fabril está sujeto al ecuestre y al militar, no porque el caballero y el militar sean artesanos, sino porque ellos mandan al artesano que fabrique armas.

Santo Tomás, comentando el pasaje de San Juan (c. 18, v. 36) antes citado, expresamente dice que el reino de Cristo no es temporal ni al modo como Pilatos lo entendía, sino espiritual, conforme bien claro lo dijo Jesucristo: *Tú dices que yo soy rey. Yo para eso nací y para eso vine al mundo, para dar testimonio de la verdad.*

Es, pues, mera patraña eso de que haya un emperador señor de todo el mundo por herencia de Cristo.

Confírmase la proposición mía por varios hechos históricos.

Si el imperio universal es de derecho divino, ¿cómo fué dividido en oriental y occidental? Pues primero fué dividido entre los hijos del gran Constantino, y después el Papa Esteban confirió el imperio occidental a los germanos, como se dice en el citado capítulo *Per venerabilem.* Y lo que la glosa sobre este capítulo afirma, a saber: que los soberanos griegos no fueron emperadores después del acto de San Esteban, es inerudito y equivocado. Los emperadores germanos jamás pretendieron ser dueños de Grecia a título de la colación pontificia del imperio occidental, y Juan Paleólogo fué tenido por legítimo emperador constantinopolitano en el Concilio de Florencia.

Además, el patrimonio de la Iglesia no está sujeto al

Emperador; todos los juristas lo conceden y con ellos Bartolo. Si, pues, todo estuviese sujeto por derecho divino al Emperador, ni por donación imperial ni por otro título alguno podría sustraerse nada a su dominación, como ni el Papa puede eximir a nadie de la obediencia a él.

Tampoco están sujetos al Emperador los reinos de España y Francia, como en el mismo capítulo *Per venerabilem* se dice, por más que la glosa quiera que tal ocurre de hecho, no de derecho.

Por fin, los doctores convienen en afirmar que las ciudades que alguna vez fueron parte del imperio, por prescripción pudieron evadirse de la obediencia al emperador.

Ninguna de las mencionadas exenciones fuera, de ser el imperio de derecho divino.

¿Lo es por derecho humano?

Que el emperador no es señor del mundo por derecho humano, es cosa clara.

No hay ley alguna que tan universal poder otorgara al Emperador; y si fuera, como si no fuera, pues la ley supone jurisdicción en el legislador, y antes del supuesto emperador universal en el mundo, ¿quién era poder en él para obligar?

Ni el Emperador ha heredado el dominio universal ni le ha sido dado ni lo ha adquirido por permuta, compra, elección o en guerra justa... No hay, pues, título alguno legal de dominio universal por el Emperador.

El emperador, pues, no ha sido nunca señor del mundo.

Y aun supuesta la exagerada potestad que no admitimos, no podría el Emperador ocupar las provincias de los bárbaros, ni arrebatarles a sus dueños las propiedades,

ni constituir señores sobre aquellas tierras, ni apoderarse de sus rentas públicas. Porque aun los que conceden al Emperador el dominio universal hablan, como es así, de dominio de *jurisdicción,* no de dominio de *propiedad*, el cual dominio de jurisdicción no alcanza a poder explotar las provincias para provecho del Emperador y donar pueblos y haciendas a su arbitrio.

El título, pues, éste de supuesto dominio universal del Emperador no justifica la conquista de las Indias.



SEGUNDO TÍTULO ILEGÍTIMO.

Dicese que el Soberano Pontífice es monarca universal temporal, y por lo mismo pudo constituir a los reyes de España príncipes sobre los bárbaros, y que así de hecho lo hizo (1).

Jurisconsultos hay que atribuyen al Papa poder universal temporal y defienden que el poder todo de los príncipes civiles del Papa procede.

Extrañas cosas dice Sylvestre, acerca del supuesto poder universal temporal de los Papas: que la potestad del emperador y de todos los demás príncipes es subdelegada con relación al Papa; que procede de Dios, mediante el Papa; que todo depende del Papa; que Constantino donó tierras al Papa en reconocimiento de su poder temporal; que el Papa, en cambio, le concedió el imperio

(1) Dos bulas expidió el Papa Alejandro VI que se refieren al hecho testificado aquí por Vitoria. Una, de 3 de Mayo de 1493, confirmando a los Reyes de España en la posesión de las tierras ya descubiertas y de las que en lo sucesivo se descubriesen en el Océano Occidental, en atención a los servicios prestados a la Iglesia por los Reyes Católicos; otra, trazando de polo a polo una línea divisoria de las tierras que asignaba y donaba a españoles y portugueses.

en usufructo y como remuneración; que, hablando con más exactitud, nada dió Constantino al Papa, sino que se limitó a devolverle lo que le había sido quitado; que si el Papa no ejerce jurisdicción temporal fuera del Patrimonio de San Pedro, no es por defecto de autoridad, sino para evitar el escándalo de los judíos (1) y conservar la paz..., y otras muchas y mayores tonterías y vaciedades (2). Toda la prueba de Sylvestre estriba en este argumento:

Del Señor es la tierra y la plenitud de ella (Salmo 23, v. 1.º) y *Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra* (Evang. de San Mateo, cap. 28, v. 18), dijo Jesucristo. Mas como el Papa es Vicario de Dios y de Cristo. Luego...

Establecido, pues, este argumento, dicen los defensores de la precedente sentencia:

Primero. Que el Papa, como supremo señor temporal, podrá constituir *libremente* a los soberanos españoles príncipes sobre los bárbaros.

Segundo. Supuesto que no pudiese esto el Papa libremente, podría hacerlo por derecho de guerra, si los bárbaros se negaban a reconocer su soberanía temporal.

Ambas cosas han ocurrido: en primer lugar, el Soberano Pontífice concedió aquellas provincias a los reyes de España; en segundo lugar, enseñados y advertidos fueron los bárbaros de la alta potestad del Pontífice, por lo cual estaban obligados a reconocer su superioridad, y resistiéndose, se les hizo justamente la guerra y fueron ocupadas sus provincias, etc. Así lo enseñan expresamen-

(1) Traducimos literalmente *scandalum Judaerum*. Mas, parece débese decir técnicamente *escándalo farisaico*, que es una de las especies morales del escándalo.

(2) *...et multo alia his vaniora et absurdiora.*

te el Hostiense sobre el cap. *Quod super his* (de Voto), y Angel en su *Suma*.

Refutación.

Comoquiera que del poder temporal del Papa largamente hablamos en la relección «Del Poder de la Iglesia», contestaremos aquí brevemente por proposiciones.

Primero. **El Papa no es señor civil o temporal de todo el mundo, entendido en sentido propio el poder temporal.**

Véanse Torquemada, lib. II, cap. 113, y los comentarios de Juan Andrés y de Hugo al capítulo *Cum ad verum* de la Dist. 96. Y el doctísimo Inocencio (1) confiesa sobre el mentado capítulo *Per venerabilem* que él no es soberano temporal del reino de Francia. Parece también sentencia expresa de San Bernardo en el libro segundo de sus *Consejos al Papa Eugenio*.

La sentencia contraria parece oponerse al precepto del Señor, que dijo: *Sabéis que los príncipes de las gentes los dominan,* etc. *No será así entre vosotros*. (Evang. de San Mateo, cap. 20, vs. 25 y 26.)

Además, se opone al precepto del apóstol San Pedro: *Ni como que queréis tener señorío sobre la clerecía, sino hechos dechado de la grey con toda sinceridad*. (I carta de San Pedro, cap. V, v. 3.º)

Y si Jesucristo nuestro Señor no tuvo dominio temporal, según defendemos arriba como más probable, aun conforme al parecer de Santo Tomás, mucho menos lo tiene el Papa que es su Vicario.

Los defensores de la doctrina que combatimos atribuyen al Papa lo que el Papa nunca se atribuyó, antes sostiene lo contrario en muchos lugares, como se dijo en la

---

(1) Inocencio III.

relección mencionada, y está bastantemente probado que no hay tal potestad universal en el Papa, como del Emperador lo está también, pues el dominio sólo puede corresponderle por derecho natural, por derecho divino o por derecho humano; y ni por derecho natural ni por derecho humano, ciertamente, lo tiene; en cuanto al derecho divino, no consta en parte alguna...; por lo mismo, es arbitrario y vano afirmar que es el Papa señor temporal universal. Lo que el Señor dijo a San Pedro: *Apacienta mis ovejas,* muy claramente muestra que trata de dominio espiritual, no de dominio temporal.

Otra prueba de que el Papa no es señor universal de todo el mundo: El Señor dijo que al fin de los tiempos *se hará un solo rebaño bajo un solo pastor*; de donde sobradamente se ve que ahora no somos todos ovejas de un solo rebaño.

Además: supuesto que Cristo hubiese tenido el discutido poder, conste que no lo transmitió al Papa, puesto que el Papa no es menos Vicario de Cristo en lo espiritual que en lo temporal, y, no obstante, no tiene jurisdicción espiritual sobre los infieles, como confiesan los mismos adversarios y parece doctrina expresa del Apóstol al decir (I carta a los Corintios, cap. 5, v. 12): *¿Qué me va a mí en juzgar a aquellos que están fuera?* Luego ni temporal.

Ciertamente, el argumento: «Cristo tuvo poder temporal sobre todo el mundo, luego el Papa lo tiene», carece de valor alguno; pues Jesucristo tuvo ciertamente poder espiritual sobre todo el mundo, no menos sobre los fieles que sobre los infieles, y pudo dar leyes obligantes a todas las gentes, como la del Bautismo y la de la creencia de determinados artículos de la fe; el Papa, sin embargo, carece de poder sobre los infieles, no los puede excomul-

gar ni prohibirles el matrimonio dentro de los grados permitidos por el derecho divino. Luego...

Además: como se ve, no toda la potestad suya la transmitió Cristo al Papa, pues la *de excelencia* ni a los Apóstoles siquiera la transmitió, según sentencia común de los Doctores.

Luego el argumento «Cristo tuvo universal poder temporal, luego el Papa también», está falto de lógica.

Segunda proposición:

> **Supuesto que el Papa tuviera tal poder secular universal sobre todo el mundo, no podría darlo a los príncipes seglares.**

Es claro. Tal poder fuera anexo al Papado y no podría el Papa separarlo del Supremo Pontificado ni podría privar de él a sus sucesores, ya que un Papa no puede ser inferior a su predecesor; y si algún Pontífice hubiese cedido tal poder, o sería nula la cesión, o podría ser revocada por cualquier sucesor del cedente.

Tercera proposición:

> **El Papa goza de poder temporal en orden a su poder espiritual, es decir, en cuanto es necesario para la recta administración del orden espiritual.**

Es proposición de Torquemada (lib. II, cap. 114) y de todos los Doctores.

El arte que aspira a un fin superior es imperativo y preceptivo de las artes que miran a fines inferiores, como se lee en Aristóteles *(I Ethicor.)* Mas el fin del poder espiritual es la última felicidad; el del poder civil la felicidad política. Luego el poder temporal está sujeto al espiritual.

Del mismo argumento echa mano Inocencio (1), glosando el capítulo *Solicitae*.

---

(1) Inocencio IV, como doctor privado. Este con Acursio, Bernardo, Tan-

A aquel a quien se confió el desempeño de algún cargo se le entienden concedidos todos aquellos poderes sin los cuales no es posible su recta administración; es de derecho en el capítulo I *De officio delegato*. Comoquiera, pues, que el Pontífice sea Pastor universal por comisión de Cristo, y el libre ejercicio pastoral puede ser impedido por el poder civil, no es creíble, ya que ni Dios ni la naturaleza faltan en lo necesario, que se vea privado el Papa de poder temporal en aquello que puede ser necesario para el debido gobierno espiritual.

Por esta razón puede el Papa quebrantar las leyes civiles que son causa de pecado, como quebrantó las de prescripción de la mala fe, según consta por el capítulo final *De praescriptione*.

Cuando varios príncipes van a llegar a las manos en disputa sobre determinados derechos, puede también el Papa llamar a sí la causa y dictar sentencia, a la que tienen deber de atenerse los soberanos, a fin de evitar los graves males espirituales siempre consiguientes a las guerras entre príncipes cristianos. Y aun cuando eso no haga el Papa o raras veces lo haga, no es porque no pueda, como dice Durando, sino porque teme el escándalo, no sea que atribuyan los príncipes su conducta a ambición, o mejor y más razonablemente, porque es lo más seguro que los soberanos no acatarían su sentencia, declarándose en franca rebeldía.

Por igual razón puede alguna vez destronar a los reyes y poner otros en su lugar, como ha sucedido ya.

Ningún cristiano legítimo debiera negar este poder al Papa.

---

credo, Juan Andrés, Enrique de Segusia (Cardenal Ostiense), Durando Guillermo *(Speculator)* y Nicolás de Tudeschis *(Panormitano)* fueron los principales glosadores del texto del *Corpus Juris*.

En este sentido deben entenderse los derechos *de ambas espadas,* que son muchos, y de ellos hablan doctores antiguos, como también Santo Tomás en el libro primero de las *Sentencias*.

Más. Yo no dudo que los obispos tienen en sus diócesis igual poder que el Papa en todo el mundo. Por lo mismo, hablan mal y obran peor príncipes y magistrados que se empeñan en impedir a los obispos que aparten del vicio a los seglares mediante multas o el destierro u otras penas temporales; y no se exceden de su potestad los obispos mientras al imponer las sobredichas penas no obren por avaricia o buscando el negocio, sino por necesidad de la vida espiritual.

Y de ahí podemos sacar argumento confirmativo de mi primera proposición.

Si el Papa fuera señor temporal de todo el mundo, lo fuera también el obispo de su diócesis, lo que no admiten los adversarios.

Cuarta conclusión:

El Papa no tiene poder alguno temporal sobre esos bárbaros ni sobre los demás infieles.

Esto se demuestra por la primera y por la tercera proposición. El Papa no tiene poder temporal sino en orden a su poder espiritual; mas como no tiene poder alguno espiritual sobre los infieles, como es claro por las citadas palabras de San Pablo a los corintos (I carta a los Corintos, cap. 5, v. 12); luego ni temporal.

Corolario de la proposición ésta es que si los bárbaros no quisieren reconocer al Papa dominio alguno, no por esto se les puede hacer la guerra ni les pueden ser ocupados sus bienes, y claro está, porque no hay tal supuesto dominio.

Otra razón. Si los bárbaros no quisieran recibir a Cris-

to por Señor, no se les podría forzar a ello por la guerra ni infligirles castigos; los adversarios mismos convienen en ello. Resulta, pues, absurdísimo que puedan los bárbaros *impunemente* no recibir a Cristo y tengan deber de recibir a su Vicario bajo amenaza de la guerra, de ser despojados de sus bienes y de ser castigados. La razón por la cual no pueden ser forzados los bárbaros con violencia a reconocer a Cristo, es porque no *les* puede ser evidentemente probada su soberanía por razones naturales; pues bien, mucho menos *les* puede ser probado el dominio papal; luego no pueden ser violentamente forzados a reconocer este dominio.

Sylvestre, aun cuando agiganta mucho la potestad papal, no obstante, expresamente defiende contra el Hostiense que los infieles no pueden ser forzados por la guerra a reconocer el dominio papal sobre ellos (Sylvestre defiende el dominio Papal sobre los bárbaros), y que con este pretexto no pueden ser despojados de sus bienes.

Lo mismo defiende Inocencio (1) sobre el capítulo *Quod super his.*

No cabe duda que Santo Tomás es del mismo parecer (2. 2., q. 66, art. 8, ad 2). En el lugar a que se refiere la cita dice que los infieles no pueden ser despojados de sus bienes sino como súbditos de príncipes temporales, por causas legales legítimas que alcancen también a los otros ciudadanos.

Más. Ni los sarracenos que convivían con los cristianos fueron jamás por este título despojados de sus bienes ni molestados.

Si este título fuese suficiente a poder hacerles la guerra a los bárbaros, equivaldría a decir que pueden ser des-

---

(1) Inocencio IV.

pojados de sus bienes a causa de su infidelidad, pues por ella precisamente ningún bárbaro reconoce el supuesto dominio papal, y nadie, ni los doctores contrarios, admiten que sea título suficiente de espoliación la infidelidad. Luego es sofisma no más lo que esos doctores afirman, a saber: que si los bárbaros reconocen la soberanía del Romano Pontifice, no pueden ser castigados con la guerra, pero en caso contrario, sí. No hay ninguno que la reconozca.

Ni, pues, que el Papa haya dado las Indias como señor absoluto, ni que se les hace la guerra a los bárbaros por no querer reconocer la soberanía del Pontífice, puede alegarse en favor de la conquista de las Indias.

Cayetano defiende extensamente el mismo parecer, comentando el citado lugar de Santo Tomás (2. 2., q. 66, art. 8 ad 2.)

No se dé mucha importancia a la sentencia contraria de los canonistas; en primer lugar, como se ha dicho arriba, porque esta cuestión es más bien de teólogos; en segundo lugar, porque muchos canonistas, y los de más cuerpo, defienden lo contrario, como Juan Andrés; además, no traen texto alguno de consideración en que apoyarse, ni es muy respetable aquí la autoridad del arzobispo Florentino (1), que ha seguido a Agustín de Ancona, como otras veces suele seguir a los canonistas.

Saquemos la consecuencia de que los españoles que primeramente navegaron hacia tierra de bárbaros, ningún título llevaban para ocupar sus provincias (2).

---

(1) S. Antonino.

(2) Para quien reflexione sobre la psicología de aquellos tiempos, nunca será bastante ponderada la valentía de esta afirmación.

Otro supuesto título

Otro título puede pretenderse: *la invención*, que da derecho a lo hallado.

En los primeros días no se alegaba otro título, y con sólo él navegó Colón, el genovés.

Este título parece legítimo, pues que lo que está abandonado es por derecho natural y de gentes del ocupante. Véase el párrafo *Ferae bestiae.*

Luego habiendo sido los españoles los primeros que descubrieron aquellas tierras y ocuparon aquellas provincias, síguese que de derecho las poseen, lo mismo que si hubiesen hallado una selva hasta el presente deshabitada.

No hay mucho que hablar de este tercer título, puesto que probado queda que los bárbaros eran verdaderos señores pública y privadamente. El derecho de gentes dice que lo que de nadie es concédase al ocupante, como expresamente se manda en la institución *Ferae bestiae.* No careciendo, pues, de dueño las tierras americanas, no eran comprendidas en la ley referida. Y así, aun cuando este título de *invención* ayudado de otros, como más abajo diremos, algo puede legitimar, de suyo en nada justifica la posesión de aquellas tierras, ni más ni menos que si los indios nos hubiesen descubierto a nosotros, que por este título no podrían apoderarse de nuestras cosas.

Sea otro cuarto título.

Los indios se obstinan en no recibir la ley de Cristo, a pesar de proponérsela y de ser advertidos bajo amenaza que la reciban.

Parece ésta razón bastante para ocupar las tierras de los bárbaros.

En primer lugar, porque los bárbaros están obligados a recibir la fe de Cristo, según lo de la Escritura: *Quien creyere y fuere bautizado será salvo; mas quien no creyere se condenará* (Evang. de San Marcos, cap. 16, v. 16), y nadie se condena sino por pecado mortal. Además: *No hay otro nombre debajo del cielo dado a los hombres en el que nos sea necesario ser salvos.* Y como el Papa sea ministro de Cristo, en lo espiritual por lo menos, parece que por la autoridad del Papa pueden ser forzados a creer, y si, requeridos, se resistiesen a recibir la fe, podrían ser forzados a ello por las armas. Aun los príncipes parece también pueden hacerlo por su propia autoridad como ministros que son de Dios y *sus vengadores contra aquellos que obran mal* (carta de San Pablo a los Romanos, cap. 13, v. 4). Pésimamente obran los bárbaros no recibiendo la fe de Cristo; luego pueden ser forzados por los príncipes a creer.

En segundo lugar, porque si los franceses, v. gr., no quisiesen obedecer a su soberano, podría el rey de España obligarles violentamente a ello; luego si los bárbaros no quieren obedecer a Dios, verdadero y supremo universal Señor, pueden los príncipes cristianos obligarles a obedecer, pues no ha de ser de peor condición la causa de Dios que la causa de los hombres. Scoto, acerca del bautismo de los niños de los infieles, argumenta diciendo que antes debe ser alguien forzado a obedecer a señor superior que a inferior; si, pues, los bárbaros podrían ser forzados a obedecer a sus príncipes, mucho más podrían serlo a obedecer a Dios y a Cristo.

En tercer lugar, porque si blasfemasen los bárbaros públicamente de Cristo, podrían ser obligados a callar por

las armas, como dicen todos los doctores, y es la verdad: podríamos hacerles la guerra si utilizasen el crucifijo para burlas, o abusasen ignominiosamente en cualquier forma de las cosas cristianas, como representando irrisoriamente los sacramentos de la Iglesia, o hiciesen cosas parecidas. Lo cual es claro también, pues si injuriasen a un rey cristiano, aun difunto, podríamos vengar la injuria; con mayor razón si injuriasen a Nuestro Señor Jesucristo, que es el Rey de los cristianos. Y no es posible dudar de esto, pues si Jesucristo viviese entre los mortales y le injuriasen los paganos, ciertamente podríamos castigarles con las armas; luego también ahora.

Ahora bien; mayor delito que la blasfemia es la infidelidad, porque, como dice Santo Tomás (2. 2., q. 10, art. 3), la infidelidad es el mayor de los pecados entre los por perversidad de costumbres, puesto que se opone directamente a la fe, y la blasfemia no se opone directamente a la fe sino a la confesión de ella; además, que la infidelidad arranca el principio por el cual nos convertimos a Dios, que es la fe; no así la blasfemia.

Luego si por la blasfemia contra Cristo pueden los cristianos declarar la guerra a los infieles, con mayor razón por la infidelidad.

Las leyes civiles, además, que señalan la pena capital a la infidelidad y no a la blasfemia, reconocen que es mayor pecado aquélla que ésta.

Contestemos por proposiciones.

Primera proposición:

Los bárbaros, antes de oir cosa alguna de la fe de Cristo, no pecaban con pecado de infidelidad por no creer en Cristo.

Esta proposición la tomo a la letra de Santo Tomás (2. 2., q. 10, art. 1). Dice: que para aquellos que no oye-

ron hablar de Cristo, la infidelidad no tiene razón de pecado, sino más bien de pena, porque tal ignorancia de las cosas divinas es secuela del pecado de los primeros padres. *Quienes son de este modo infieles se condenan por otros pecados, mas no por el de infidelidad.* (Es textual del Santo.)

El Señor dice por San Juan en el capítulo 15 de su Evangelio: *Si no hubiese venido y no les hubiese hablado, no habrían pecado;* lo cual explicando San Agustín dice, que se refiere el Señor al pecado de no creer en Cristo. Lo mismo parece decir Santo Tomás. (2. 2., q. 10, art. 6, y q. 34, art. 2, ad 2.)

Esta proposición mía es contraria al parecer de muchos doctores.

Altisiodoro, en la cuestión *Si puede ser lo falso objeto de fe,* dice que nadie puede tener ignorancia invencible, no ya de Cristo, pero ni de ningún artículo de fe, puesto que si hace lo que está en sí, Dios iluminará su entendimiento, o mediante enseñanza interior, o mediante enseñanza exterior; por lo mismo, que siempre es pecado mortal creer algo contra fe. Pone el ejemplo de una vieja a quien un obispo predicase algo contra un artículo de fe. Y en general defiende que la ignorancia de la ley divina no excusa a nadie.

Guillermo Parisiense piensa del mismo modo y argumenta así: «O hace uno lo que está en su facultad, y será iluminado, o no lo hace, y entonces no tiene excusa.»

Gerson, en su obra *De la vida espiritual del alma,* se expresa de este modo: «Es acorde parecer de los doctores que en las cosas de derecho divino no cabe ignorancia invencible, en cuanto que a quien pone lo que está de su parte, le asiste Dios, siempre preparado a iluminar su mente acerca de lo que necesita para salvarse y para apartarle de todo error.»

Hugo de San Víctor (lib. 2, part. 9, cap. 5) afirma que nadie se excusa de pecado por ignorancia en no recibir el bautismo, puesto que si no pone obstáculo por su culpa, podrá oir y saber, como le ocurrió a Cornelio. (Hechos de los Apóstoles, cap. 10.)

A la opinión de estos doctores pone límites Adriano cuando dice: «En dos grupos pueden clasificarse las cosas que son de derecho divino. En el primero están aquellas a cuyo conocimiento no obliga Dios universalmente a todos, como son las honduras del derecho divino, las dificultades sobre él y sobre la Sagrada Escritura y los preceptos; acerca de lo cual bien puede caber ignorancia invencible, aun poniendo el hombre de su parte lo que en su mano esté. Hay otras cosas a cuyo conocimiento obliga Dios generalmente a todos, como son los artículos de la fe y los pre eptos universales de la ley, y acerca de esto es verdad lo que los doctores afirman que nadie puede excusarse por ignorancia, porque haciendo el hombre lo que esté en sí será iluminado interior o exteriormente.»

A pesar de todo, insistimos en nuestra proposición, que parece está en la intención expresa de Santo Tomás. Los que nunca oyeron cosa alguna, por muy pecadores que sean por otro lado, ignoran invenciblemente; luego tal ignorancia no es pecado.

Pruébase el antecedente por aquello de San Pablo a los romanos (cap. 10, v. 15): *¿Cómo creerán si no oyen y ¿cómo oirán si no se les predica?* Luego si no les ha sido predicada la fe, ignoran invenciblemente, porque no pueden saber. No condena San Pablo a los infieles porque no hacen lo posible para ser iluminados por Dios, sino por no creer después de haber oído. *¿Por ventura,* dice, *no oyeron? Y su sonido se esparció por toda la tierra.* Por eso

les condena, por haber sido predicado el Evangelio por toda la tierra; de otra suerte no les condenaría, por muchos otros pecados que tuvieran.

Yerra también Adriano en otro punto relativo a la materia de la ignorancia. Dice este doctor que, aun en cuestión de costumbres, si uno pone de su parte toda habilidad y diligencia para ilustrarse, no por esto se excusa por ignorancia si al mismo tiempo no se dispone mediante el arrepentimiento de sus pecados a ser iluminado por Dios; como si alguien duda de la legitimidad de un contrato y pregunta a varones doctos y busca por doquiera modo de hallar la verdad, y llega a juzgar que es lícito el contrato, si por ventura es ilícito y lo lleva a cabo, no se excusa de nuevo pecado, si en pecado estaba, por cuanto no hizo de su parte lo que pudo para vencer la ignorancia, por más que conste que, aunque se disponga a la gracia, no es iluminado, pues que no quita el impedimento que es el pecado. Por ejemplo, si acerca de mutuo contrato o del mismo caso, Pedro y Juan dudan y ambos hacen igual prudente diligencia para ilustrarse y los dos juzgan lícito el contrato, o el acto, y Pedro está en gracia y Juan en pecado; Pedro tiene ignorancia invencible, Juan vencible, y si llevan a cabo el contrato o el acto, Pedro se excusa, Juan no se excusa.

Digo que se engaña Adriano en esta teoría, como largamente diserté comentando a Santo Tomás en la materia de la ignorancia (1. 2., q. 6, art. 8). Extraña cosa fuera decir que en ninguna cuestión de derecho divino puede el infiel tener ignorancia invencible, mejor, el infiel y cualquiera que esté en pecado mortal; seguiríase que el *Pedro* del ejemplo, que estaba en gracia, y por lo mismo podía hallarse en ignorancia invencible acerca, v. gr., de la usura, de la simonía..., por el hecho de caer en pecado mortal,

vería trocada su ignorancia invencible en vencible. Eso es absurdo.

Digo, pues, que para que la ignorancia sea vencible y como tal pecaminosa, requiérese negligencia en indagar no queriendo oir o no creyendo lo oído. Por el contrario, para que sea la ignorancia invencible es suficiente que se haya puesto prudente diligencia en investigar, aunque se esté en pecado mortal; dícese igual del que esté en gracia y del que esté en pecado; lo mismo ahora lejanos de Cristo, como inmediatamente después de su venida o de su pasión.

No me negará Adriano que poco después de la pasión de Cristo los judíos de la India y de España ignoraban invenciblemente la pasión del Señor, por muy pecadores mortalmente que fuesen; antes bien, lo concede expresamente al hablar de la observancia de la legalidad vieja.

Y es cierto que los judíos ausentes de Judea, estuviesen en pecado o no, ignoraban invenciblemente el bautismo y la fe en Cristo. Así, pues, como pudo haber entonces entre los citados judíos ignorancia invencible, igualmente ahora puede haberla entre aquellos a los que no ha llegado conocimiento del bautismo.

Siguen equivocándose los referidos doctores cuando dicen que al admitir ignorancia invencible acerca del Bautismo y de la fe de Cristo, habremos de admitir también que es posible salvarse sin bautismo o sin fe.

Nada de esto. Los bárbaros, a los que no llegó el conocimiento de la fe y de la religión de Cristo, se condenarán por sus pecados mortales, por su idolatría, mas no por su infidelidad, y si hiciesen lo que de su parte está, a saber, vivir bien conforme al dictamen de la ley natural, entonces precisamente es cuando Dios proveería y les iluminaría acerca del nombre de Cristo; pero de ningún

modo se sigue que, por vivir mal, se les impute a pecado la ignorancia o infidelidad acerca del bautismo y de la fe cristiana.

Segunda proposición:

Los bárbaros no tienen el deber de creer en Cristo al primer conocimiento de su fe, de tal manera que pequen mortalmente, no creyendo por solo el anuncio de ella y por la proposición de que la verdadera Religión es la cristiana, y de que Cristo es el Salvador y Redentor del mundo, sin milagros o sin otra prueba o sin empleo de medio alguno de persuasión.

Por la primera proposición se prueba ésta. Si antes de oír cosa alguna de la Religión cristiana se excusaban, no son obligadas tampoco por esta simple enunciación o proposición, comoquiera que tal enunciación no es argumento ninguno ni motivo para creer.

Antes bien, como dice Cayetano comentando a Santo Tomás (2. 2., q. 1, art. 4), temeraria e imprudentemente obraría quien tal creyese, comoquiera que a la salvación se refiere la doctrina, sino oyéndolo de varón fidedigno; lo cual no conocen los bárbaros, ignorando quiénes y qué tales son los que la nueva religión les proponen.

Confírmalo Santo Tomás diciendo (2. 2., q. 1, art. 4 ad 2 et art. 5, ad 1) que las cosas de la fe son vistas y evidentes a la luz del criterio de credibilidad, pues no creería el fiel si no comprendiese la credibilidad de lo que cree, o por la evidencia de los signos o por otra razón. Por lo mismo, donde no concurren tales signos u otro estímulo a la persuasión, no están obligados los bárbaros a creer.

Si los sarracenos propusieran juntamente con los cristianos a los bárbaros su religión, así simplemente, sin motivo alguno de credibilidad, no tendrían éstos deber

(nadie dirá lo contrario) de creerles; pues tampoco a los cristianos, si no les muestran los motivos de credibilidad, pues no van a adivinar los bárbaros cuál de las dos es la verdadera religión, y a ninguna tienen deber de inclinarse sin motivo satisfactorio. Lo contrario fuera creer con ligereza, lo que es de corazón liviano, como dice el *Eclesiástico* en el cap. 19, v. 4.

En San Juan dijo Cristo (Evang., cap. 15, v. 24): *Si no hubiese hecho milagros, ni mostrado otras señales, no hubieran pecado.* Luego, donde no hay motivo de credibilidad, no hay pecado.

Síguese, pues, que:

Si solo del modo dicho, por simple proposición, **es enseñada la fe a los bárbaros, y no la reciben. no por eso pueden los españoles declararles la guerra ni obrar sobre ellos por derecho de conquista.**

Es claro, porque son inocentes y ninguna injuria infieren a los españoles.

Confírmase el corolario diciendo, como dice Santo Tomás (2. 2., q. 40, art. 1): «Para que una guerra sea justa es menester causa justa, a saber, que aquellos que son atacados, por alguna culpa hayan merecido el ataque.» San Agustín afirma: *Las guerras justas suelen definirse así: las que vengan injurias cuando algún pueblo o alguna ciudad han de ser castigados por haber descuidado reparar el mal que los suyos hicieron o por no restituir lo que injustamente ha sido arrebatado.*

Si, pues, ninguna injuria hicieron los bárbaros, no hay motivo alguno para hacerles la guerra. Y así piensan todos los doctores, no sólo los teólogos, sino los juristas, como el Hostiense, Inocencio y otros. Cayetano bien extensamente habla de ello, ni conozco doctor que enseñe lo contrario.

No es, pués, título aceptable el precedente para ocupar las provincias de los bárbaros y despojar a los primeros dueños.

Tercera proposición:

> **Si los bárbaros son rogados y advertidos de que oigan a los que pacíficamente les hablen de relilígión y no quieren hacerlo, no pueden excusarse de pecado mortal.**

Los bárbaros están en gravísimos errores, de los que no tienen explicación verosímil ni probable; luego si alguien les advierte que oigan doctrinas referentes a religión y deliberen acerca de ellas, están obligados a oir y consultar.

Además: Les es necesario para salvarse creer en Cristo y ser bautizados. *Quien creyese,* etc. (Evang. de S. Marcos, cap. últ.); pero no es posible creer sin oir, como dijo San Pablo en el cap. 10 de su carta a los Romanos; luego tienen obligación de oir, de lo contrario estarían inculpablemente fuera del estado de salvación.

Cuarta proposición:

> **Si la fe cristiana les es propuesta a los bárbaros con argumentos probables y razonables y con vida honesta y delicada conforme al dictamen de la ley natural, lo cual es gran argumento confirmativo de la verdad; y esto no una vez sola ni fugazmente, sino con diligencia y afición, los bárbaros tienen obligación de aceptar la fe de Cristo bajo pena de pecado mortal.**

Pruébase por la proposición tercera. Efectivamente, si tienen obligación de oir, mayor la tienen de asentir a lo oído si es racional. Lo dice la Escritura (Evang. de San Marcos, cap. últ., vs. 15 y 16): *Esparcíos por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura. Quien creyese y fuese bautizado, se salvará, quien no creyese se condenará.*

Y también: *No se dió otro nombre a los hombres en el cual es necesario que seamos salvos.* (Hechos de los apóstoles, cap. 4, v. 12.)

Quinta proposición:

No estoy muy convencido de que la fe cristiana haya sido hasta el presente de tal manera propuesta y enseñada a los bárbaros, que estén ellos obligados a creer bajo nuevo pecado.

Digo esto, porque (como se deduce de la proposición segunda) no están obligados a creer si no se les propone la fe apoyada en motivos persuasorios. Y milagros y signos no veo ningunos; ejemplos de vida suficientemente religiosa, tampoco; antes al contrario, aquí llegan noticias de muchos escándalos, de crueles delitos y de muchas impiedades. Por lo mismo, no parece que se les predique la religión lo piadosa y adecuadamente que se debe para que tengan deber de creer; por más que muchos religiosos y varones eclesiásticos hubieran puesto, al parecer, en este negocio medios suficientes de vida ejemplar y de diligente predicación, si por otros, cuya misión era distinta, no hubiesen sido impedidos.

Sexta proposición:

Aun cuando la fe hubiese sido anunciada a los bárbaros razonablemente y suficientemente, y ellos no hayan querido aceptarla, no por esto hay razón bastante para hacerles la guerra y despojarles de sus bienes.

Es conclusión de Santo Tomás (2. 2., q. 10, art. 8). Dice el Santo, que los infieles que nunca recibieron la fe, como los judíos y los gentiles, de ningún modo deben ser compelidos a abrazarla. Es opinión común de todos los doctores, aun los canonistas y civilistas.

Se prueba.

El creer es acto de la voluntad, y el temor disminuye el voluntario; mas, acercarse a los misterios y a los sacramentos de Cristo, por el sólo temor servil, es sacrilegio.

Pruébase también por el capítulo *De Judaeis: Acerca de los judíos mandó el Santo Concilio que en adelante a nadie se le obligue a creer por la fuerza; pues al que quiere creer, Dios le auxilia, y al que no, le endurece.* No hay duda que la doctrina del Concilio toledano es que no se les trate a los judíos con amenazas y con procedimientos de terror para obligarles a recibir la fe.

Lo mismo dice expresamente Gregorio sobre el capítulo *Qui sincera: Los que con sincera intención pretenden llevar a la fe cristiana a los ajenos de ella, deben obrar con blandura, no con aspereza, pues que los que de otro modo proceden e intentan con tales formas apartarles de la práctica habitual de sus ritos, prueban más bien que en tal negocio atienden a conveniencias suyas, no a la causa de Dios.*

De la práctica acostumbrada de la Iglesia podemos deducir otro argumento, pues jamás príncipe cristiano alguno, que se aconsejaban de santísimos y sapientísimos Pontífices, llevó la guerra a país de infieles por no querer éstos recibir la religión cristiana.

Además: La guerra no es argumento ninguno en favor de la religión cristiana; luego por la virtud de las armas no pueden los bárbaros moverse a creer, sino sólo a fingir que creen y reciben la fe cristiana; obligarles a esto es inhumano y sacrílego.

Y aun cuando Escoto diga que es obrar religiosamente, que los infieles sean obligados por sus soberanos a creer, con amenazas y procedimientos de terror, no parece que deba entenderse esto sino de los infieles que por otra parte son súbditos de los príncipes cristianos, de los cuales más abajo se hablará. Pero los bárbaros de

que nos ocupamos no están comprendidos en esta categoría, y ni Escoto defendería su proposición aplicada a ellos.

Tampoco es éste, pues, título legítimo para ocupar las provincias de los bárbaros.

Quinto título.

Otro quinto título se alega, de fuerza, al parecer, y es el de los pecados de aquellos bárbaros.

Dícese, pues, que aun cuando no se les puede hacer la guerra por razón de su infidelidad, puédese, no obstante, hacérseles por otros pecados mortales, que los tienen muchos y muy graves, dicen.

Y distinguen dos clases de pecados mortales: unos que no son contra la ley natural, sino sólo contra la divina, y por ellos no se les puede hacer la guerra a los bárbaros; otros que son contra naturaleza, como la antropofagia y el concúbito indiferente con la madre, con hermanas o con varón, y por estos pueden ser castigados con las armas para que se aparten de tales delitos. Y la razón de ambas cosas es, porque acerca de los pecados que son contra ley positiva no puede evidentemente mostrárseles que obran mal; no así respecto a los pecados contra naturaleza, que pueden ver ellos mismos claramente son ofensivos de Dios, con los cuales pueden ser forzados a que no le sigan ofendiendo.

Además. Pueden ser los bárbaros obligados a guardar a ley que profesan, y tal es la ley natural.

Piensan así varios doctores: el arzobispo Florentino, Silvestre, etc. Inocencio, sobre el cap. *Super his* (de Voto), dice: *Creo que los gentiles que no teniendo más que la ley*

natural, contra la ley natural obran, pueden ser castigados por el Papa. Y argumenta, del cap. 19 del Génesis, de este modo: *Los sodomitas fueron castigados por Dios. Mas, comoquiera que los juicios de Dios son para que de ellos tomemos ejemplo, no veo por qué el Papa, que es Vicario de Cristo, no pueda hacer lo mismo.* Hasta aquí Inocencio. Y por igual razón podrán los príncipes cristianos castigar a los bárbaros, en virtud de autoridad papal.

Mas, yo no estoy conforme con la precedente teoría, y pongo mi proposición:

Los príncipes cristianos, ni por autoridad papal pueden apartar violentamente a los bárbaros de los pecados contra ley natural; ni por ellos pueden castigarlos.

Tal potestad supone algo falso, a saber, que el Papa tiene jurisdicción sobre ellos.

Además. O se refieren los contrarios universalmente a todos los pecados contra ley natural, como el hurto, la fornicación, el adulterio, etc., o sola y especialmente a los que, según expresa Santo Tomás (2. 2., q. 154, artículos 11 y 12), invierten el orden natural, y llama San Pablo *inmundicias* (segunda carta a los Corintios, cap. 2), como son (según la glosa), la corrupción de menores, la bestialidad y la sodomía. Si a lo segundo, tan sólo contesto diciendo que más graves pecados son el homicidio y la blasfemia; y si por aquéllos pueden ser castigados los bárbaros, con mayor razón por éstos. Si a los primeros se refieren, es decir, a todo pecado contra ley natural, digo que yerran, puesto que por la fornicación no es lícito castigar a los bárbaros; luego ni por los otros pecados. A los Corintios les decía San Pablo (1.ª carta, cap. 5, v. 9): *Os dije en mi carta que no os mezcléis con los fornicarios.* Y más abajo añade (v. 11): *Si alguien que se lla-*

ma vuestro hermano es fornicario o adorador de los ídolos..., con este tal ni aún tomar alimento. Y dice todavía (v. 12): *¿Qué me va a mí en juzgar a aquellos que están fuera?;* comentando lo cual, escribe Santo Tomás que *los prelados recibieron potestad solamente sobre aquellos que se sometieron a la fe;* y en sus palabras bien claramente expresa San Pablo que no es competente para juzgar a los infieles y a los idólatras y fornicarios.

Además, que ni todos los pecados contra naturaleza pueden ser evidentemente declarados tales, al menos a todos los hombres (1).

Esos pecados son más graves entre los cristianos que saben que son pecados, que entre los bárbaros, que ignoran que lo son (2).

Además. Extraña cosa es que no pueda el Papa legislar sobre los infieles, y pueda, no obstante, juzgarlos y castigarlos.

Otro argumento. O tienen deber los bárbaros de aceptar la pena que se les imponga por aquellos pecados, o no lo tienen. Si no lo tienen, ni el Papa puede imponérsela. Si lo tienen, lo tienen también de reconocer al Papa como señor y legislador, y si no lo reconocen, ya por esto sólo puede hacérselas la guerra, lo cual niegan los adversarios, como se ha dicho; pues es gracioso que puedan impunemente negar autoridad y jurisdicción al Papa, y tengan, no obstante, obligación de aceptar sus sentencias.

---

(1) Difícil es hacer comprender a todos los hombres la malicia de determinados actos, principalmente en lo que se refiere al sexto mandamiento, acerca del cual no vemos todavía muy claro por todos lados los que nos hemos quemado las cejas largos años sobre la Teología Moral y hemos leído cuanto hay legible, por más que nos hayamos auxiliado de la Revelación, de la Filosofía y de la Medicina.

(2) Si ignoran los bárbaros que los actos especificados arriba son pecado, no cabe mayor o menor gravedad en su malicia, sino que sencillamente no hay tal malicia sujetiva.

Y ciertamente, no tienen los bárbaros deber de aceptar la sentencia papal por no ser cristianos, pues por ningún otro derecho puede el Papa condenar y castigar sino como Vicario de Cristo. Ya los mismos Inocencio, Agustín de Ancona y Silvestre confiesan que no pueden ser castigados los bárbaros por no recibir a Cristo; luego mucho menos por no recibir la sentencia del Papa, puesto que esta segunda aceptación supone la primera.

La futilidad del título que estudiamos y del precedente se confirma por un solo argumento. Nunca el pueblo hebreo, que todo lo llevaba por la vía de las armas, ocupó las tierras de los infieles por ser tales sus moradores ni por ser idólatras ni por ser pecadores contra ley natural, sacrificando a sus hijos y a sus hijas a los demonios; sino por especial orden de Dios o porque se oponían a su paso o porque les ofendían.

Además, ¿qué entienden los adversarios por profesar la ley natural? ¿Conocerla? No la conocen toda los bárbaros. ¿Querer guardarla? En este caso querrían también guardar toda la ley divina, y si supieran que la ley de Cristo es divina, la quisieran guardar. Luego lo mismo se han con respecto a la ley natural que a la ley cristiana. Más todavía. Mayores pruebas tenemos para demostrar que la ley cristiana es divina, que para convencernos de que la fornicación es mala (1) y de que han de evitarse otras cosas, aunque prohibidas por la ley natural.

Luego si pueden ser forzados los bárbaros a guardar la ley natural, porque se les puede probar, también pueden serlo a la observancia de la ley evangélica.

(1) Recuérdese al gran teólogo P. Sánchez, de la Compañía de Jesús.

Título sexto.

Dícese: Es título legítimo la elección voluntaria. Cuando llegan los españoles a las Indias les hacen ver a aquellas gentes que el rey de España los manda allí para hacer su felicidad, y les aconsejan que le reciban y acepten como a señor y rey. Y ellos, los bárbaros, contestan que les place.

Nada hay más natural, añaden, que ratificar la enajenación de los bienes hecha voluntariamente por su legítimo señor: véase el capítulo *Per traditionem.*

Tampoco este título me satisface. Debió haber miedo e ignorancia que vician toda elección, máxime aquellas elecciones de los bárbaros. No saben éstos lo que hacen y probablemente no entienden lo que piden los españoles. Por otra parte, nuestros paisanos piden de una turba imbécil y miedosa, armados de todas armas.

Además. Teniendo los bárbaros, como se ha dicho, verdaderos señores y príncipes, no puede el pueblo, sin causa racional, aceptar nuevos señores en detrimento de los primeros; ni tampoco los señores pueden imponer al pueblo un príncipe sin consentimiento del mismo pueblo.

Comoquiera, pues, que en aquellas elecciones y aceptaciones no concurren todos los requisitos que las legitimen, no es tampoco título legítimo el presente; ni apoyándose en él pueden ser ocupadas aquellas provincias.

Último título.

Dícese por fin, ignoro cuál es el origen del rumor, que hay aquí especial ordenación de Dios; que Dios, en sus altos juicios, condenó a todos aquellos bárbaros a perdición, por sus abominaciones, entregándolos en las manos

de los españoles, como antiguamente a los cananeos en manos de los judíos.

A eso no quiero darle importancia, pues fuera peligroso creer a quien lanza profecías contra la ley común y contra las reglas de la Escritura, a menos que confirmase su doctrina con milagros, los cuales no aparecen por ninguna parte.

Pero, además, aun supuesto que así fuera que hubiese Dios resuelto exterminar a aquellos bárbaros, no quiere eso decir que sus exterminadores estuviesen libres de pecado, como no lo estaban los reyes babilónicos, que llevaban sus ejércitos contra Jerusalén y reducían a cautiverio a los hijos de Israel, aun cuando todo ello aconteciese por especial providencia de Dios, como repetidas veces se les había predicho a los israelitas; ni lo estuvo Jeroboam en apartar al pueblo de la obediencia de Roboam, aunque esta escisión fué de divina providencia conforme a la amenaza de Dios por su profeta.

Y, aparte el de infidelidad, mayores pecados hay, en materia de costumbres, entre los cristianos que entre aquellos bárbaros (1).

No nos olvidemos de lo que dice San Juan en el capítulo cuarto de su carta: *No creáis a todo espíritu, sino probadlo si es de Dios.* Y lo de Santo Tomás (1. 2., q. 68): *Los dones especiales los concede el Espíritu Santo para perfeccionamiento de las virtudes. Allí donde la fe o la autoridad o la providencia muestran qué hay que hacer, no se puede recurrir a los dones.*

---

(1) Qué humano y qué sensato es Vitoria. ¿Conque hay que castigar a los incivilizados porque son pecadores? ¡Vaya un sarcasmo! ¿Quién echará la primera piedra? Ciertamente se avergonzarían muchos salvajes de nuestro carnaval, por ejemplo.

Basta de títulos falsos e insuficientes.

He de advertir que yo nada vi escrito de esta cuestión, ni asistí a discusión ni a consejo acerca de ella; y no niego que otros puedan apoyarse racionalmente en alguno de los citados títulos. Mas yo, mientras tanto, no puedo entender otra cosa que lo dicho, y si otros títulos no hubiera, mala opinión daría acerca de la salvación de los príncipes, o, mejor, de los que les han aconsejado, pues ellos no pueden por sí examinar estas cosas y requieren el consejo ajeno. *¿Qué aprovecha al hombre*, dice el Señor, *ganar todo el mundo, si a sí mismo se pierde?* (Evang. de S. Mateo, cap. 16; íd. de S. Marcos, cap. 8; íd. de S. Lucas, cap. 9.)

PARTE TERCERA

De los títulos legítimos por los cuales pudieron los bárbaros venir a poder de los españoles.

Voy a hablar ahora de los títulos legítimos y suficientes por los cuales pudieron los bárbaros venir a poder de los españoles.

Puede ser el primero la sociedad y comunicación natural. Acerca del cual formularé varias proposiciones.

Primera proposición:

> **Los españoles tienen derecho de recorrer aquellas provincias y de permanecer allí, sin que les hagan daño alguno los bárbaros y sin que puedan prohibírselo.**

Pruébase, primero, por el derecho de gentes que, o es derecho natural, o del derecho natural se deriva: *lo que la razón natural estableció entre todas las gentes se llama derecho de gentes.* (Institución *De jure naturali gentium.*)

Ahora bien: todas las naciones consideran inhumano recibir mal sin causa justa a huéspedes y peregrinos; a no ser que obraran mal al llegar a tierra ajena.

Segundo. En el principio del mundo, comoquiera que todo era común, era lícito a cada uno dirigirse adonde

quisiera; lo cual no parece que haya sido anulado por la división de las cosas, pues nunca fué intención de las gentes impedir por aquella división la comunicación mutua de los hombres; y ciertamente en tiempo de Noé hubiese sido inhumano.

Tercero. Todo es lícito lo que no esté prohibido o no es injurioso o perjudicial a los demás. Mas, como suponemos, tal viaje de los españoles es sin injuria ni daño de los bárbaros. Luego es lícito.

Cuarto. No les fuera lícito a los franceses prohibir a los españoles que viajasen por su país o se estableciesen en él, ni al contrario, si el viaje no cediese en daño de los habitantes respectivos de ellos o les fuese injurioso. Luego tampoco a los bárbaros.

Quinto. El destierro es pena, y de las más graves. Luego no es lícito condenar a ella a los huéspedes sin culpa.

Sexto. Es práctica de guerra prohibir la entrada en una ciudad o provincia, y expulsar a los que las habitan. Y comoquiera que los bárbaros no tienen guerra justa con los españoles, supuesto que sean éstos inocentes, no les es lícito prohibir a los españoles la entrada en su país.

Séptimo. Dice el poeta: ¿Qué linaje de hombres o qué patria tan bárbara permite esto, que se nos prohiba abordar a su país en calidad de huéspedes?

Octavo. *Todo animal ama a su semejante* (Eclesiástico, cap. 17). Luego parece que la amistad entre los hombres es de derecho natural, y que es antinatural estorbar las relaciones mutuas de los hombres inofensivos.

Noveno. Dijo Jesucristo: *Era vuestro huésped y no me recogisteis* (S. Mat., cap. 25, v. 43). Jesucristo se dirije a todos, comoquiera que recoger a los huéspedes es de derecho natural.

Décimo. *Por derecho natural son comunes a todos el agua corriente, el mar, los rios y los puertos* (Instituciones *De rerum divisione)*, y por derecho de gentes es lícito atracar las naves dondequiera. Luego, a nadie es lícito apartar del uso de esas cosas. De lo cual se sigue que los bárbaros harán injuria a los españoles si los apartan de su país.

Undécimo. Se agravaría la injuria a los españoles desde el momento que los bárbaros reciben a otros bárbaros procedentes de todas partes.

Duodécimo. Sí a los españoles no les fuera lícito viajar por países de indios, sería por alguna ley prohibente natural, divina o humana. Ahora bien; por derecho natural y por derecho divino ciertamente eso es lícito. Si, pues, hubiera ley humana que sin alguna causa prohibiese lo que está permitido por derecho natural y por derecho divino, carecería de fuerza obligante por irracional e inhumana.

Décimotercero. O los españoles son súbditos indios o no lo son. Si no lo son, no hay ley india prohibitiva que les obligue; si lo son, deben ser tratados racionalmente.

Décimocuarto. Los españoles son prójimos de los bárbaros, como es evidente por la parábola del samaritano (Evang. de San Lucas, cap. 10). San Agustín *(De Doctrina Cristiana)* dice: *Diciendo amarás a tu prójimo, es manifiesto que todos los hombres son prójimos.* Pero tienen los bárbaros el deber de amar a sus prójimos como a sí mismos; luego no pueden prohibir a los españoles viajar por sus tierras.

Segunda proposición:

Es lícito a los españoles negociar con los bárbaros, aunque sin daño de la patria de ellos, importándoles mercancías de que carecen y exportando

oro, plata y otras cosas de que abundan. Ni los príncipes indios pueden prohibir a sus súbditos comerciar con los españoles ni los soberanos de España prohibir a los suyos el comercio con las Indias.

Pruébase por la primera proposición:

Primero. Porque también parece derecho de gentes que puedan los peregrinos ejercer el comercio sin detrimento de los ciudadanos.

Segundo. Porque ese comercio es lícito por derecho divino; luego toda ley que lo prohibiese sería indudablemente irracional.

Tercero. Los príncipes tienen obligación de querer a los españoles por derecho natural; luego no les es lícito, si pueden hacerlo sin detrimento suyo, prohibirles sin causa que trabajen para su mayor provecho.

Cuarto. Porque hay un proverbio que dice: *No hagas a otro lo que no quieras para ti.*

En suma: es cierto que no pueden prohibir los bárbaros a los españoles el comercio más que los cristianos pueden prohibirlo a otros cristianos. Claro es que si los españoles prohibiesen a los franceses comerciar con ellos, no por el bien de España, sino porque los franceses no participasen de alguna utilidad, la ley fuera injusta y contra caridad; y si esto no puede intentarse justamente por una ley, tampoco puede hacerse, pues que la ley no es inicua sino por la ejecución de ella. En el Derecho se dice *(De justitia et jure) que la naturaleza puso cierto parentesco entre los hombres,* como una fuerza de unión. De donde es contra derecho natural que un hombre contraríe a otro hombre sin razón, pues no es un hombre para otro hombre un lobo, como dice Ovidio, sino un hombre.

Tercera proposición:

Lo que entre bárbaros es común a ciudadanos y a huéspedes no les es lícito a aquéllos prohibirlo a los españoles.

Por ejemplo: Si a cualquier otro viajero le es lícito explotar el oro, de tierras comunes o de los ríos, o pescar margaritas en el mar o en los ríos, no pueden los bárbaros prohibirlo a los españoles, sino que les es a éstos lícito en la forma que a los demás, mientras no sean perjudicados los ciudadanos y naturales pobladores.

Pruébase esto por la primera y segunda proposición. Porque si les es lícito a los españoles viajar por tierras de bárbaros y negociar con ellos, lícito les es también gozar de las leyes y ventajas de todos los viajantes.

Segundo. Lo que no está en poder de alguno es por derecho de gentes del que lo ocupa; véase el párrafo *Ferae bestiae*. Luego si el oro del campo o la margarita del mar o las riquezas cualesquiera de los ríos no son de nadie, por derecho de gentes pertenecen al ocupante, como los mismos peces del mar.

Y ciertamente, muchas cosas parecen proceder del derecho de gentes, el cual tiene manifiesta fuerza para engendrar derecho y obligación, porque deriva suficientemente del derecho natural, y aun supuesto que no siempre se derive del derecho natural, es bastante para ello que sea un consentimiento de la mayor parte del género humano, y más todavía siendo este consentimiento para bien de todos.

Si, pues, desde los tiempos primeros del mundo o después de reparado por el diluvio, la mayor parte de la humanidad ha establecido que los legados sean inviolables en todas partes, que el mar sea común, que los prisioneros de guerra sean siervos que la guerra liberte, que los huéspedes no sean expulsados..., ciertamente tienen fuer-

za de obligar estos acuerdos implícitos de común consentimiento, aunque se resistan algunos.

Cuarta proposición:

> **Más todavía. Si a algún español le nacen hijos en país de bárbaros y quieren ellos naturalizarse allí, no parece que puedan negarles ni la ciudadanía ni los derechos de los demás ciudadanos.**

Me refiero a padres domiciliados allí.

Pruébase: Parece ser de derecho de gentes que quien nace en un lugar sea llamado y sea en verdad ciudadano de allí. Véase el capítulo *Cives* en el cuerpo del derecho civil.

Confírmase. Siendo el hombre animal civil, el nacido en una ciudad no es ciudadano de otra; si, pues, no fuese ciudadano del lugar de su nacimiento el hijo de los españoles, no lo fuera de ninguna parte, por lo cual sería embarazado por el derecho natural y de gentes (1). Más. Si algunos españoles quisieran domiciliarse en alguna ciudad de los indios, como tomando mujer o de algún otro modo como acostumbran los extranjeros de aquelpaís domiciliarse en él, no parece que pueda impedírseles más que a otros y consiguientemente pueden gozar de los privilegios ciudadanos que los demás gozan, mientras lleven iguales cargas que ellos.

En la Escritura se recomienda la hospitalidad: *Practicad mutuamente la hospitalidad* (I carta de San Pedro, cap. 4, v. 9), y San Pablo (I carta a Timoteo, cap. 3, v. 2) dice: *Es menester que el obispo sea hospitalario.*

Y por el contrario, no querer recibir a los huéspedes y peregrinos es de suyo malo.

---

(1) No siendo ciudadano de ninguna parte, hallaría tropiezos para la aplicación a él de parte del derecho natural y del derecho de gentes.

Quinta proposición:

Si los bárbaros quieren impedir a los españoles lo sobredicho, que es de derecho de gentes, como el comercio y las otras cosas de que se ha hablado, deben éstos primero evitar el escándalo con razones y persuasiones, y mostrarles con todo género de raciocinios que no han ido allí para hacerles mal, sino que quieren ser sus huéspedes sin molestia alguna para ellos, y no sólo con palabras, sino también con argumentos hay que mostrárselo, según aquello: De los sabios es intentarlo todo primero con palabras.

Si dado todo género de explicaciones no se aquietan los bárbaros y quieren agredir a los españoles, pueden éstos defenderse y tomar todas las medidas pertinentes a su seguridad, porque es lícito rechazar la fuerza con la fuerza; y no sólo esto: si de otro modo no pueden estar seguros, es lícito preparar estratagemas y levantar fortificaciones, y si fuesen injuriados, lavar la injuria por las armas con la autoridad del príncipe y ejercer todos los derechos que da la guerra.

Demostración. Causa de guerra justa es rechazar y vengar una injuria, como se dijo arriba, trayéndolo de Santo Tomás (2. 2., q. 40). Pero los bárbaros, al impedir a los españoles el ejercicio del derecho de gentes, les injurian. Luego, si para defender su derecho necesitan los españoles apelar a las armas, pueden lícitamente hacerlo.

Pero hay que tener en cuenta que como esos bárbaros son naturalmente miedosos, y además imbéciles y amentes, por mucho que se empeñen los españoles en quitarles el miedo y en darles seguridades de relaciones pacífi-

cas, pueden todavía temer con razón en presencia de hombres de tan distinta civilización y armados y mucho más fuertes que ellos. Y así, si movidos de ese temor se aprestan a expulsar o a matar a los españoles, les fuera ciertamente licito a éstos defenderse, pero con la debida moderación y sin que puedan ejercer otros derechos de guerra, como matarlos después de lograda la victoria y alcanzada la seguridad, despojarles de sus bienes y ocupar sus ciudades, porque en tal caso son inocentes, y con razón temen, como suponemos. Deben, es verdad, los españoles defenderse y velar por su seguridad, pero en cuanto pueda ser, con mínimo detrimento de los bárbaros, porque es guerra solamente defensiva. Por ambas partes es justa la guerra: por una, porque hay derecho a hacerla, y por otra, porque hay ignorancia invencible. Como si, por ejemplo, creen los franceses que poseen la Borgoña con legítimo derecho, y nuestro Emperador tiene derecho cierto a ella, puede éste pretenderla y aquéllos defenderla con las armas, lícitamente por ambas partes; lo mismo puede ocurrir con los bárbaros, y es preciso tenerlo muy en cuenta, pues unos son los derechos de la guerra contra hombres verdaderamente delincuentes o injuriosos, y otros contra inocentes e ignorantes; como de un modo hay que evitar el escándalo farisaico, y de otro el de los espiritualmente débiles y enfermizos.

Sexta proposición:

Si probado todo, los españoles no pueden conseguir seguridad de parte de los bárbaros, sino ocupando sus ciudades y sometiéndolos, también esto les es lícito hacer.

Porque *el fin de la guerra es la paz y seguridad*, como dice San Agustín. Desde el momento, pues, en que les es lícito a los españoles aceptar la guerra y aun declararla,

les es lícito tembién llevarla hasta donde sea necesario para conseguir su fin, que es la seguridad y la paz.

Séptima proposición:

> **Más. Si después que los españoles hubiesen mostrado con toda diligencia, con obras y con palabras, que ya no son ellos obstáculo para que obren los bárbaros pacíficamente y sin daño de sus cosas, y a pesar de todo perseveran éstos en su malicia y se esforzasen en perder a los españoles, ya entonces podrían éstos obrar, no como tratando con inocentes, sino con pérfidos enemigos, y ejercer contra ellos todos los derechos de guerra y despojarlos y reducirlos a cautiverio, y deponer a los antiguos señores y constituir otros, aunque con moderación, según la calidad del delito y de las injurias.**

Esta conclusión es muy clara, pues que si les es lícito a los españoles declarar la guerra, lícito les es también perseguir sus derechos.

Confírmase la proposición: Por ser infieles esos bárbaros no deben ser de mejor condición que los cristianos. Mas, todo lo dicho fuera lícito contra los cristianos si hiciesen alguna vez guerra injusta. Luego también es lícito contra los bárbaros.

Además. Es de derecho de gentes, que todo lo tomado en la guerra sea del vencedor. Véanse las leyes *Si quid in bello* y *Hostes* y el capítulo *Jus gentium* de la primera *distinción*. Habla más expresamente el párrafo *Item vobis*, donde se dice que por derecho de gentes es nuestro inmediatamente lo que arrebatamos a los enemigos, de tal modo, que hasta los hombres caen en servidumbre nuestra.

También. El príncipe que sostiene guerra justa, por el

mismo hecho es juez de los enemigos, y puede jurídicamente castigarlos y condenarlos, a la medida de las injurias.

Confirmaremos todo lo sobredicho: Los delegados son por derecho de gentes inviolables, y los españoles son delegados de los cristianos; luego los bárbaros tienen deber de oirlos, al menos con benevolencia, y no rechazarlos.

Este es el primer título por el cual los españoles pudieron ocupar las provincias y el principado de los bárbaros, mientras lo hagan sin dolo y sin fraude y no busquen pretextos para hacer la guerra; pues si los bárbaros permitiesen a los españoles negociar con ellos pacíficamente, no podrían éstos por esta parte pretender causa justa de ocupar sus bienes, no más que de los cristianos.

Segundo título.

Podría ser otro título la propogación de la religión cristiana. Acerca de lo cual sea la primera proposición:

Los cristianos tienen el derecho de predicar y anunciar el Evangelio entre los bárbaros.

Esta proposición es clara por aquello de la Escritura. *Predicad el Evangelio a toda criatura*, etc.; y esto otro: *La palabra de Dios no está atada* (2.ª carta de S. Pablo a Timoteo, cap. 2, v. 9.)

Segundo. Por lo dicho anteriormente se demuestra; porque si tienen derecho los españoles de peregrinar entre los bárbaros y negociar con ellos, lo tienen también de anunciar la verdad a los que quieran oirles, principalmente la verdad relativa a la salvación y felicidad antes que

la relativa a otro cualquier género de conocimientos humanos.

Tercero. Si no fuese lícito a los cristianos anunciar el Evangelio a los bárbaros, estarían éstos fuera del estado de salvación.

Cuarto. La corrección fraterna es de derecho natural, como el amor mismo; y estando todos los bárbaros no sólo en pecado si no fuera del camino de salvación, a los cristianos pertenece corregirlos y dirigirlos, y aun parece que están obligados a ello.

Por fin. Aquellos bárbaros son nuestros prójimos, como se dijo; pero *a cada uno confió Dios cuidado de su prójimo.* (Eclesiástico, cap. 17, v. 12.) Luego a los cristianos corresponde instruir a aquellos ignorantes.

Segunda proposición:

Aun cuando lo precedente sea lícito a todos, no obstante pudo el Papa confiar el negocio a los españoles y prohibirlo a los demás.

Se prueba: Porque aunque el Papa, como arriba se dijo, no sea señor temporal, sin embargo, tiene poder sobre las cosas temporales en orden a las espirituales. Luego, correspondiendo al Papa especialmente la divulgación del Evangelio por todo el mundo, si los Príncipes españoles podían más cómodamente dedicarse a la propagación del Evangelio en aquellas provincias, pudo el Papa confiárselo a ellos y prohibirlo a los demás; y no sólo prohibir la predicación, sino el comercio también, si así convino para la propagación de la Religión cristiana, pues puede disponer las cosas temporales como a las espirituales convenga.

Si de hecho así convino, el negocio aquel perteneció a la autoridad y al poder del Sumo Pontífice; y ciertamente convino asi, porque si indistintamente de otras partes

concurrieran cristianos a aquellas provincias, podría ufácilmente estorbarse los unos a los otros y promover sediciones que perturbarian la tranquilidad y turbarían el negocio de la fe y la conversión de los bárbaros.

Además. Comoquiera que los Soberanos españoles fueron los primeros que se arriesgaron a aquella navegación y facilitaron con su protección y a sus expensas aquel feliz descubrimiento, justo es que a otros se prohiba el viaje, y ellos sólos gocen de lo descubierto. Así como para conservar la paz entre los Príncipes cristianos y ensanchar la Religión, pudo el Papa de tal modo repartir entre ellos las provincias de los mahometanos, que uno no pasase a la parte del otro; así también podía en beneficio de la Religión constituir Príncipes, principalmente allí donde antes no los había cristianos.

Tercera conclusión:

> **Si los bárbaros permiten a los españoles predicar el Evangelio libremente y sin impedimento, reciban la fe o no la reciban, no les es lícito a éstos declarar a aquéllos la guerra ni tampoco ocupar sus tierras.**

Esta proposición ha sido demostrada más arriba, al hablar del cuarto título ilegítimo; y es evidente en sí, porque no hay guerra justa donde no hubo injuria, como dice Santo Tomás (2. 2., q. 40, art. 1).

Cuarta conclusión:

> **Si los bárbaros, ya sus Príncipes, ya el populacho, impiden a los españoles anunciar libremente el Evangelio, pueden éstos, después de dadas las debidas explicaciones para evitar el escándalo, predicárselo a la fuerza y procurar la salvación de aquella gente; y si para esto es preciso aceptar la guerra o declararla, pueden hacerlo hasta**

lograr facilidades y seguridad en la predicación del Evangelio. Lo mismo debe decirse si, aun cuando permitan la predicación, estorban la conversión atemorizando con amenazas o matando a los convertidos a Cristo.

Es evidente. Obrando así los bárbaros, injurian a los españoles, y ya tienen éstos causa justa de guerra.

Segundo. Impidiendo la predicación del Evangelio, se impediría la felicidad de los mismos bárbaros, lo que no pueden justamente hacer sus Príncipes. Luego, en favor de aquéllos que son oprimidos y padecen injuria pueden los españoles promover guerra, máxime en cosa de tanta importancia. De lo cual se sigue que también por esta razón, si de otro modo no pueden los españoles atender al bien de la Religión, les es lícito ocupar las tierras y las provincias de los bárbaros y constituir nuevos señores y deponer a los antiguos y perseguir por derecho de guerra todas aquellas cosas que en otras guerras justas es lícito perseguir, guardando siempre el modo y la medida, para no pasar más allá de lo que es necesario; antes cediendo algo del propio derecho que avanzando un paso más de lo justo, mirando preferentemente al bien de los bárbaros que al propio negocio.

Mas, es de observar lo que dice San Pablo: *Todo me es lícito, pero no todo conviene* (I carta a los Corintos, capítulo 6, v. 12). Todo lo dicho hasta aquí es lícito de suyo; mas, puede ocurrir que por esas guerras, despojos y matanzas, más bien se impida la conversión de los bárbaros, que se logre y se propague. Así, hay que procurar esto primeramente, a saber, que no se ponga tropiezo al Evangelio, y, si se pusiera, es preciso cesar de esta forma de evangelizar y buscar otra. Nosotros hemos únicamente mostrado lo que de suyo es lícito.

No dudo que fué menester apelar a la fuerza y echar mano de las armas para que los españoles pudieran permanecer allí; pero temo que se haya avanzado más de lo que el derecho y la necesidad permitían.

Hasta aquí del segundo título legítimo, por el cual los bárbaros pudieron caer en poder de los españoles.

Mas siempre hay que llevar delante de los ojos lo que se ha dicho, a saber: que lo que es lícito de suyo puede hacerse malo accidentalmente por las circunstancias que concurren al acto, porque el bien lo es por la total bondad de todas sus causas y el mal por la maldad de una sola.

Tercer título.

Se deriva del anterior. **Si algunos bárbaros se hubiesen convertido al Cristianismo, y sus príncipes, o amedrentándolos, o a la fuerza, quieren retornarlos a la idolatría, pueden los españoles por esta razón, si no hay otro camino, declarar la guerra y obligar a los bárbaros a que cesen en su atropello e injuria y ejercer todos los derechos de la guerra contra los pertinaces y aun deponerlos, como en cualquiera guerra justa.**

Y este puede ser el tercer título, que es no sólo título de religión, sino de amistad y de sociedad humana, pues por el hecho de haberse convertido algunos bárbaros a la religión cristiana son amigos y compañeros de los cristianos, y debemos procurar el bien de todos, pero principalmente el de nuestros hermanos en la fe. (Carta de San Pablo a los Gálatas, cap. 6, v. 10.)

CUARTO TÍTULO.

Si buena parte de los bárbaros se hubiesen convertido al Cristianismo, ya violentados, ya espontáneamente, mientras sean verdaderos cristianos, puede el Papa darles, con causa justa, lo mismo a petición de ellos que voluntariamente, un príncipe cristiano y quitarles los señores paganos.

Porque si así conviniese para la conservación de la religión cristiana por temor a que los nuevos cristianos apostatasen bajo la dominación de señores paganos o fuesen por su conversión vejados, sabido es que en favor de la fe puede el Papa cambiar los señores.

Confirma esto la opinión de todos los Doctores que expresamente declara Santo Tomás (2. 2., q. 10, art. 10): La Iglesia puede libertar a todos los esclavos cristianos del poder de los infieles, aun cuando fuesen legítimos cautivos. Claramente lo dice Inocencio en el sobredicho capítulo *Super his (de Voto)*. Luego con mayor razón podrá libertar a otros súbditos cristianos que no están tan atados como los esclavos.

Otro argumento. Tanto depende la mujer de su marido como el súbdito de su señor, y más, porque aquella unión es de derecho divino y ésta de derecho humano; pero en favor de la fe es libertada la mujer cristiana del marido pagano, si el marido le es molesto por causa de su religión. Véase el capítulo séptimo de la carta primera de San Pablo a los Corintios y el capitulo *Quanto (de Divortiis)*. Más aún: es costumbre establecida actualmente que por el hecho de convertirse un cónyuge al cristianismo quede libre del otro cónyuge pagano. Luego también la Iglesia puede, en favor de la fe y para apartar el peligro de per-

derla, librar a los cristianos de la obediencia y sujeción de los señores paganos, evitado el escándalo.

Este es el cuarto título legítimo.

QUINTO TÍTULO.

Otro título puede ser la tiranía de ellos, ya la de los superiores sobre los súbditos, ya la de las leyes vejatorias de los inocentes, como las que ordenan sacrificios humanos y las que permiten la muerte de los que no han sido justamente condenados, para comer sus carnes.

Digo, pues:

Sin autoridad pontificia pueden los españoles apartar a los bárbaros de toda costumbre y rito delictivo, porque pueden defender a los inocentes de una muerte injusta.

Se prueba. A cada uno confió Dios el cuidado de su prójimo, y los bárbaros son nuestros prójimos. Luego cualquiera puede defenderlos de tal tiranía y opresión, lo cual principalmente corresponde a los Príncipes.

Además. Se dice en el capítulo 24 de los Proverbios: *Arranca de la muerte y de la ruina a los que son arrastrados a ellas; no ceses de librarles.* Ni se entiende esto solamente del momento mismo de ser llevados algunos bárbaros a la muerte, sino que pueden ser forzados los indios a abandonar el rito homicida; y si se niegan, puede obligárseles por las armas y pueden ejercitarse contra ellos todos los derechos de la guerra. Y si de otro modo no puede ser suprimido el rito sacrílego, pueden los españoles mudar los señores y constituir un nuevo principado. Y por este lado es verdadera la opinión de Inocencio y del

Arzobispo (1), que sostienen pueden ser los bárbaros castigados por pecados contra naturaleza. Ni es obstáculo, que los bárbaros consientan tales leyes y sacrificios y que no quieran ser vengados de ellos por los españoles, pues no alcanzan sus derechos a poderse entregar a sí mismos y a sus hijos a la muerte.

Tal es el quinto título legítimo.

Sexto título.

Otro título puede ser la verdadera y voluntaria elección, a saber: si los bárbaros, comprendiendo la inteligente y prudente administración y la humanidad de los españoles, espontáneamente quisieran recibir por Príncipe al Rey de España, lo mismo los señores que los demás. Esto podría hacerse, y fuera título legítimo aun de ley natural; pues cualquier república puede constituirse sobre sí misma principe, y para esto no es menester el consentimiento de todos sino que es suficiente el de la mayor parte; porque, como en otro lugar dijimos, en aquellas cosas que atañen al bien de la República, lo que por la mayoria es acordado tiene fuerza de ley, aun resistiéndose los demás; de lo contrario, nunca podría hacerse cosa pública de provecho, siendo muy difícil que todos convengan en un mismo parecer.

De donde, si en alguna ciudad o provincia la mayoría fuesen cristianos, y ellos, para el bien común y en beneficio de la fe, quisieran un rey cristiano, creo que podrían elegirlo, a pesar de la oposición del resto de los ciudadanos y aun abandonando a las autoridades infieles; y digo que podrían elegir Príncipe no sólo para sí, sino también

(1) San Antonino, Arzobispo de Florencia.

para toda la Repúblida, como lo hicieron los francos, que, quitando la corona a Childerico, se la dieron a Pipino, padre de Carlo-Magno, la cual acción aprobó el Papa Zacarías.

Tal es el sexto título.

Séptimo título.

El compañerismo y la amistad podrían ser otro título. Haciéndose entre sí algunas veces los mismos bárbaros la guerra, y teniendo la parte ofendida derecho a declararla, puede llamar en su auxilio a los españoles y compartir con ellos los despojos de la victoria; como se dice que lo hicieron los trascaltecas contra los mejicanos, que se concertaron con los españoles para combatirlos; si luego les pertenecía algo por derecho de guerra, era cuestión de ellos. Que sea ésta causa justa de guerra en favor de los compañeros y de los amigos no hay duda, como lo declara Cayetano comentando a Santo Tomás (2. 2., q. 40, art. 1), pues que igualmente puede la República llamar a los extraños para vengar a los amigos contra extraños malhechores.

Por esta razón, principalmente, ensancharon su imperio los romanos, prestando auxilio a aliados y amigos; y aceptando justamente la guerra con ocasión de alianzas y amistades, entraban en posesión de nuevas provincias por derecho de guerra; y sin embargo, el imperio romano fue aprobado como legítimo por San Agustín en su libro *De civitate Dei,* y Santo Tomás y Silvestre tuvieron por emperador a Constantino el Grande, y San Ambrosio a Teodosio. No se ve ciertamente por cuál otro título jurídico pudieron llegar a ser los romanos señores del mundo, sino por el derecho de la fuerza, las mayores ocasio-

nes de ejercitar la cual fueron la defensa y la venganza de sus aliados. Asi, Abraham, para vengar al Rey de Salen y a otros reyes que con él habían hecho alianza, peleó contra cuatro reyes de aquella región, de los cuales él personalmente no recibió injuria ninguna.

Este es el séptimo y último título por el cual pudieron y pueden venir los bárbaros y sus provincias a poder y dominio de los españoles.

Otro título podría, no precisamente traerse, sino ponerse a estudio y parecer a algunos legítimo. Del cual no me atrevo a afirmar nada; pero tampoco me atrevo a condenarlo del todo. Y es éste: esos bárbaros, aun cuando, como arriba se ha dicho, no sean del todo amentes, poco distan, no obstante, de los amentes; y así parece que no son idóneos para constituir y administrar una República legítima, aun dentro de los términos humanos y civiles; por lo cual no tienen leyes convenientes ni magistrados; ni siquiera son idóneos para gobernar la familia; hasta carecen de letras y de artes, no sólo liberales sino mecánicas, de diligente agricultura, de artesanos y de otras muchas comodidades y aun necesidades de la vida humana.

Alguien, pues, pudiera decir que para utilidad de los bárbaros pueden los príncipes españoles encargarse de la administración de ellos y poner al frente de ellos por ciudades prefectos y gobernadores, y aun darles nuevos señores, mientras constase que les convenía así.

Fácil fuera convencerse de todo esto, porque si todos eran amentes, no hay duda que era no sólo lícito, sino convenientísimo, y aun obligados a ello estarían los príncipes, lo mismo que si fueran del todo niños; y si no lo

son amentes, poco les falta e igualmente que éstos deben ser tratados, puesto que nada o poco más que los amentes valen para gobernarse a sí mismos, y aun que las bestias, pues su alimento no es más humano ni es mejor que el de ellas; luego del mismo modo que amentes y fieras pueden ser entregados los bárbaros al gobierno de los más sabios.

Y aparentemente halla confirmación lo anteriormente expuesto en lo que vamos a decir. Si por una casualidad pereciesen todos los adultos de los bárbaros y quedasen los niños y los jóvenes con algún uso de razón, aunque dentro de los años de la puericia y pubertad; parece ciertamente que podrían los príncipes asumir el cuidado de ellos y gobernarlos mientras en tal estado permaneciesen. Si esto se admite, creo no poderse negar que pueda hacerse lo mismo con los padres bárbaros, supuesto el embotamiento y cortedad intelectual que de ellos refieren los que entre ellos han estado, la cual, con formalidad e insistencia dicen, es mayor que lo es la de los niños e idiotas en otras naciones.

Podría fundarse ciertamente la opinión en el precepto de la caridad, comoquiera que son ellos nuestros prójimos y tengamos deber de procurar su bien.

Sea esto dicho, como dije, sin afirmación de ninguna especie, y también con la limitación de que todo ello se hiciese en bien y utilidad de los indios, no solamente para negocio de los españoles, que ahí está todo el peligro para las almas y para la salvación.

Aprovecharía también aquí la teoría de Aristóleles, de que algunos son por naturaleza siervos; y tales parecen esos bárbaros, que podrían, por esta razón, ser gobernados en parte como siervos.

De toda esta disertación parece seguirse, que si cesasen todos estos títulos de tal manera que los bárbaros no diesen motivo para una guerra justa, ni pudieran tener príncipes españoles, etc., que cesaría toda aquella emigración y comercio con gran perjuicio de los españoles y gran detrimento de los príncipes, lo que no podría tolerarse.

Respondo en primer lugar: No fuera menester que cesase el comercio, porque, como se declaró, muchas cosas tienen los bárbaros en que abundan y que por cambio pueden obtener los españoles; además, hay cosas en las Indias que están abandonadas o son comunes de todos los que quieran ocuparlas. Los portugueses sostienen intenso comercio con gentes parecidas, con gran provecho, y, sin embargo, no las dominan.

Segundo. Posible es que las rentas reales no disminuyesen, pues con igual justicia podrían imponerse tributos sobre el oro y la plata importados de las Indias, la quinta parte, por ejemplo, o mayor, según la importancia de la mercancía; y con razón, pues por el príncipe fué introducida la navegación, y bajo la garantía de él trafican libremente los mercaderes.

Tercero. Desde el momento en que allí se han convertido muchos bárbaros, ni fuera conveniente ni le sería lícito al príncipe abandonar del todo la administración de aquellas provincias.

RELECCIÓN DEL DERECHO DE GUERRA

DE LOS

ESPAÑOLES SOBRE LOS BÁRBAROS

Porque la posesión y ocupación de las provincias de aquellos bárbaros, que son llamados indios, parece por fin que pueden ser tenazmente defendidas con las armas; por eso, después de haber disertado en la anterior relección acerca de los títulos ilegítimos y legítimos por los cuales los españoles pueden tener pretensión a aquellas provincias, nos ha parecido disertar brevemente del derecho de guerra, para que quede más acabada la primera relección.

Mas, porque agobiados por la cortedad del tiempo no podremos tratar aquí todas aquellas cosas que en esta materia pueden ser tratadas y discutidas, hubimos de dar curso a la pluma, no como la amplitud y dignidad del argumento y de la materia pedían, sino cuanto la cortedad del tiempo permitía.

Así, pues, sólo notaré las principales proposiciones seguidas de brevísimas demostraciones, absteniéndome de presentar y resolver muchas dificultades que en esta disertación podrían traerse.

Trataré cuatro cuestiones:

Primera. Si les es lícito a los cristianos hacer la guerra.

Segunda. Quién tiene autoridad para hacer y declarar la guerra.

Tercera. Cuáles pueden y deben ser las causas de guerra justa.

Cuarta. Qué y cuánto sea lícito en una guerra justa contra los enemigos.

CUESTIÓN PRIMERA

¿Es lícito a los cristianos guerrear?

En cuanto a esto, parece que la guerra es cosa prohibida a los cristianos.

Pues parece que les está prohibido defenderse, según aquello: *No defendiéndoos a vosotros mismos, carísimos, si no dad lugar a la ira* (Carta de San Pablo a los romanos, cap. 12, v. 19).

Y el Señor, en el Evangelio, dijo: *Si alguien te hiriese en la mejilla derecha, le das la izquierda. Mas yo os digo que no resistáis al mal* (Evang. de San Mateo, cap. 5, v. 39). *Todos los que echasen mano de la espada, a espada perecerán* (Evang. de San Mateo, cap. 26, v. 52).

Y no parece contestación satisfactoria que todo esto es de consejo, no de precepto, pues bastante fuera con que todas las guerras llevadas por los cristianos fuesen contra el consejo del Señor.

Contra el anterior parecer está la opinión de todos los doctores y el uso recibido en la Iglesia.

Para la explicación de la cuestión hay que observar

que, aun cuando entre los católicos sea bastante unánime el parecer en ella, no obstante, Lutero, que nada dejó sano, niega a los cristianos el derecho de tomar las armas aun contra los turcos, fundado ya en las citas bíblicas arriba mencionadas, ya en la teoría de que si los turcos invaden la cristiandad es por la voluntad de Dios a la que no es lícito resistir; en lo cual no pudo convencer a los germanos, naturalmente guerreros, como les convenció en otros dogmas.

Y Tertuliano no parece del todo extraño a esta opinión; el cual en el libro de la corona del soldado pregunta y discute si es del todo conveniente a los cristianos el ejercicio de las armas, y por fin parece inclinarse a esta opinión, que al cristiano le está prohibido pelear: *al cual*, dice, *no le es lícito pelear.*

Mas, dejadas a un lado las opiniones extrañas, respondamos a la cuestión con una sola proposición.

Lícito es a los cristianos el ejercicio de las armas y hacer la guerra.

San Agustín afirma esto en multitud de lugares. Contra *Fausto*, en el libro 83 de las *Cuestiones*, en el libro segundo contra los maniqueos, en el sermón del hijo del Centurión, y en la carta a Bonifacio desarrolla largamente la cuestión.

Y pruébase, como también la prueba San Agustín, por las palabras de San Juan Bautista a los soldados: *No hiráis a nadie, a nadie injuriéis* (Evang. de San Lucas, capítulo 3, v. 14); acerca de las cuales dice el Santo: *Si la doctrina cristiana condenase en absoluto las guerras, les hubiera dado este consejo a los soldados que pedían la salvación, según relata el Evangelio, a saber, que arrojasen las armas y se apartasen de la milicia. En cambio, se les dijo: no hiráis a nadie, estad contentos con vuestro sueldo.*

Segundo. Pruébase por la autoridad de Santo Tomás (2. 2., q. 40, art. 1). Es lícito echar mano a la espada y usar de las armas contra los malhechores interiores y los ciudadanos sediciosos, según aquellas palabras de San Pablo a los romanos (cap. 13, v. 4): *No en vano lleva espada, pues es ministro de Dios y vengador airado contra aquél que obre mal.* Luego también le es lícito al Príncipe usar espada y armas contra los enemigos exteriores. De donde ha sido dicho a los Príncipes: *Salvad al pobre, y al necesitado libertadle de la mano del pecador* (Salmo v).

Tercero. Durante la vigencia de sola la ley natural fué lícito esto, como se ve en Abrahan que peleó contra cuatro reyes (Génesis, cap. 14, v. 15). También lo fué en la Ley escrita, como es claro por la historia de David y de los Macabeos.

Pero la ley evangélica nada vino a prohibir de lo que era lícito por derecho natural, como elegantemente defiende Santo Tomás (1. 2., q. 107, art. últ.); de donde es llamada también ley de libertad de Jacob; luego lo que era lícito en la ley natural y escrita, no menos lo es en la ley evangélica.

Y porque de la guerra defensiva no puede dudarse, ya que es lícito rechazar la fuerza con la fuerza, como se lee en la ley *Vim vi*, traigamos una cuarta prueba para la guerra ofensiva, es decir, aquella en la cual no sólo se defienden o se persiguen las cosas a las que se tiene derecho, sino también aquélla donde se vengan injurias recibidas. *Las guerras justas*, dice San Agustín, *suelen definirse así: las que vengan injurias, si un pueblo o una ciudad han de ser castigados, o porque descuidaron corregir lo que los suyos hicieron delictivamente o porque no devolvieron lo que injustamente fué arrebatado.*

Quinto, también de la guerra ofensiva. La guerra de-

fensiva fuera ineficaz si no se tomara venganza de los enemigos que injuriaron o intentaron injuriar, pues se harían éstos más audaces para acometer nuevamente, si no fueran contenidos por el temor al castigo.

Sexto. El fin de la guerra es la paz y la seguridad de la república, como dice San Agustín; mas no puede haber seguridad en la república si los enemigos no son contenidos por el miedo a las armas, y fuera inicua condición de la guerra que fuera sólo lícito rechazar a los invasores de la patria sin que pudieran ser perseguidos más allá de las fronteras.

Pruébase en séptimo lugar, del fin y el bien de todo el mundo. Fuera imposible la felicidad en ninguna parte y la situación del mundo fuera pésima, si los tiranos y los ladrones y los raptores pudiesen impunemente cometer sus atropellos y oprimir a los buenos y a los inocentes, y recíprocamente defender y vengar a éstos no les fuera lícito a la gente de orden.

Octavo y último. En las cosas morales, el mejor argumento es el de autoridad, es el ejemplo de los santos y de los varones rectos; y tales los hubo muchos que no sólo defendieron su patria y sus cosas en guerra defensiva, sino que acometieron en guerra ofensiva la venganza de injurias recibidas de los enemigos o sólo intentadas por ellos, como aconteció con Jonatás y Simón, que vengaron contra los hijos de Jambro la muerte de su hermano Juan, y en la Iglesia cristiana, Constantino Magno, Teodosio el Grande y otros clarísimos y cristianísimos emperadores, aconsejados por santísimos y doctísimos obispos, llevaron a cabo multitud de guerras de ambas especies, defensivas y ofensivas.

CUESTIÓN SEGUNDA

Quién tiene autoridad de hacer o declarar la guerra.

Para tratar esto, pongamos una primera proposición:

La guerra defensiva la puede aceptar cualquiera, aun persona privada.

Es evidente, pues, como se ha dicho arriba y se añade en *ubi supra*, es lícito rechazar la fuerza con la fuerza. De donde la guerra defensiva puede hacerla cualquiera sin autorización de nadie, no sólo para la defensa de la persona, sino también de las cosas y de los bienes.

Mas acerca de esta conclusión puede ocurrir una duda, a saber: si el que es acometido por un ladrón o enemigo puede herir al agresor en el caso de que le sea posible, huyendo, evitar el efecto de la agresión. El Arzobispo dice que no, porque no hay en tal caso defensa con la debida moderación, pues cada cual tiene deber de defenderse cuanto pueda, pero con el menor detrimento del invasor. Si, pues, para resistir eficazmente es preciso o matar o herir gravemente al invasor, parece que hay obligación de huir, si huyendo es posible librarse de la agresión.

Mas el Panormitano sobre el capítulo *Olim* distingue: Si el agredido fuera gravemente deshonrado por la huída, no tiene deber de huir, sino puede, hiriendo, rechazar la agresión; mas si no padeciese detrimento en su honor, como el religioso, como el villano acometido por un noble o por un guerrero, más bien tiene deber de huir.

Pero Bartolo, sobre la ley primera *De Poenis* y sobre la ley *Furem*, indistintamente sostiene la licitud de defenderse sin la huída, porque la huída es una injuria, como se dice en la ley *Item apud Labeonem*, y si para defender las

cosas materiales es lícito resistir con las armas (capítulo *Olim*, cap. *Dilect.)*, mucho más lo es para rechazar una injuria, que es mayor mal que el quebranto de la hacienda (ley *In servorum)*.

Esta última opinión puede sostenerse con toda seguridad, tanto más cuanto las leyes civiles conceden este derecho (ley *Furem)*, y con la autoridad de las leyes nadie peca, pues ellas dan derecho en el fuero de la conciencia; de donde, si por derecho natural no fuera lícito matar en defensa de la propiedad material, parece que queda hecho lícito por la ley civil, y ello es lícito, evitando el escándalo, no sólo al lego, sino también al clérigo y al religioso.

Segunda proposición:

Cualquier república tiene autoridad para declarar y llevar la guerra.

Hay diferencia en esto entre una persona privada y una república: que la persona privada tiene ciertamente derecho de defenderse a sí y a sus cosas; pero no lo tiene de vengar una injuria ni siquiera de recuperar violentamente después de algún tiempo las cosas quitadas, pues la defensa se refiere al peligro presente o, como dicen los jurisconsultos, *incontinenti*, de donde en cesando la necesidad de la defensa, cesa la autoridad de pelear.

Creo, no obstante, que el injuriado puede inmediatamente rechazar la injuria, aun cuando el agresor no haya de pasar más adelante; como, por ejemplo, el que recibió un puñetazo puede inmediatamente echar mano a la espada y herir, no, como dije, para vengar la injuria, sino para evitar la vergüenza y la ignominia.

Mas, la república tiene autoridad, no sólo para defenderse, sino también para vengarse a sí y a los suyos, y perseguir las injurias. Lo cual se prueba, porque, como

dice Aristóteles (III *Polit.),* la república debe bastarse a sí misma, y no podría suficientemente conservar el bien público y la seguridad propia si no pudiese vengar la injuria y lanzarse en armas sobre el enemigo; pues se harían los malos más listos y audaces en injuriar, si pudiesen hacerlo impunemente; por lo mismo es necesario para la cómoda administración de las cosas de este mundo, que se conceda esta potestad a las naciones.

Tercera proposición:

La misma autoridad que la nación, tiene en cuanto a esto el soberano.

Expresamente dice San Agustín en su libro contra Fausto: *El orden natural que exige la paz demanda que los príncipes tengan autoridad de acordar y declarar la guerra.*

La razón lo dice también. El príncipe está en su puesto por elección nacional; luego hace las veces y lleva la autoridad de la nación; de tal manera, que donde hay príncipes legitimos toda la autoridad reside en ellos, y ya sin ellos nada público puede hacerse ni en la guerra ni en la paz.

Toda la dificultad de la cuestión está en saber qué es República y quién propiamente es llamado príncipe.

Una república es una sociedad perfecta; pero ¿qué es sociedad perfecta?

Para responder hay que notar que perfecto es lo mismo que completo; pues llámase imperfecto aquello a lo que falta algo, y por el contrario, perfecto aquello a lo que nada falta. Será, pues, república perfecta o perfecta comunidad aquella que es de suyo un todo completo, es decir, que no es parte de otra república, sino que tiene leyes propias, consejo propio y propios magistrados, como son los Reinos de Castilla y de Aragón, el Principado de Venecia y otros semejantes.

Ni hay obstáculo en que muchos principados y repúblicas perfectas dependan, siendo tales, de un solo príncipe, pues tal república subordinada y su príncipe tienen autoridad para declarar la guerra, y sólo ellos.

Se pregunta si las repúblicas subordinadas y sus príncipes, pueden de suyo declarar la guerra sin autoridad del príncipe superior. A lo cual se contesta que sí, indudablemente; los reyes sujetos al emperador pueden mutuamente declararse la guerra sin esperar la autorización de él. La razón es (como se dijo), porque una república debe bastarse a sí misma, y no se bastaría sin tál potestad.

Los príncipes que no gobiernan una comunidad perfecta, sino regiones que son parte de otra república, no pueden declarar y sostener la guerra, como el duque de Alba y el conde de Benavente, cuyos señoríos son partes del reino de Castilla, mas no comunidades perfectas.

Pero como esta facultad depende en gran parte del derecho de gentes o del derecho positivo humano, la costumbre puede otorgarla. De donde, si alguna ciudad o algún príncipe obtuvo por antigua costumbre el derecho de declarar por sí mismo la guerra, no se le debe negar este poder, aunque no se trate de sociedad perfecta. Más todavía: la necesidad puede conceder esta licencia y autoridad, pues si en un mismo reino una ciudad atacase a otra, o uno de los generales a otro general, y el rey se mostrase remiso y no se atreviese a vengar las injurias, podrían la ciudad o el general injuriado, no sólo defenderse, sino declarar la guerra y arrojarse sobre los enemigos y matar a los malhechores, porque de otra suerte ni defenderse cómodamente podrían; los enemigos no cesarían de atacar si los atacados se contentasen con sola una defensa pasiva. Por la cual razón aun al hombre privado

se le concede atacar al adversario si no ve otro modo eficaz de rechazar la injuria.

Y basta de esto.

TERCERA CUESTIÓN

Vamos a ver cuál pueda ser la causa o razón justa de la guerra: lo que nos conviene dilucidar para dejar clara la cuestión ésta de los bárbaros.

Formulo, pues, la primera proposición:

La diversidad de religión no es causa justa para hacer la guerra.

Prolijamente fué tratado esto en la relección precedente, donde impugnamos el cuarto título ilegítimo que se alegaba para dominar a los bárbaros, a saber, que no quieren recibir la fe cristiana.

Es sentencia de Santo Tomás (2-2, q. 66, art. 8), y parecer común de los doctores; ni sé de nadie que haya sostenido lo contrario.

Segunda proposición:

Tampoco es razón bastante para hacer la guerra el ensanchamiento del Imperio.

Es demasiado claro esto, para que necesite demostración. La misma razón podría alegar cualquier beligerante, y así todos fueran inocentes. Y seguiríase de ahí que no fuera lícito matar a los bárbaros (1), hallándonos frente a una contradicción, pues guerra justa sin licencia para matar no se avienen.

---

(1) Claro está: el imperio se extiende por el aumento de súbditos; luego lo que legítima la razón de extender el imperio no puede ir anejo al exterminio de los habitantes de los territorios, cuya incorporación al imperio ha de hacer a éste más extenso.

Tercera proposición:

Ni la gloria del príncipe ni otra alguna ventaja para él es razón suficiente para hacer la guerra.

También es claro esto. El príncipe debe ordenar lo mismo la guerra que la paz al bien común de su nación; no puede destinar las rentas públicas a su comodidad y a lustre suyo, y mucho menos puede exponer a sus súbditos a los peligros.

Ahí está la diferencia entre un buen rey y un tirano, que el tirano ordena el gobierno a su negocio y comodidad, y el rey verdadero lo ordena al bien público. (Arist., IV *Politic.*, 10.)

Además: la autoridad del rey procede de la nación; luego debe usarla para bien de ella.

También: las leyes no se dictan para comodidad de ningún particular, sino para la común utilidad de los ciudadanos (cap. *Erit autem lex);* luego también las leyes de la guerra deben ser para la común utilidad, no para la propia del príncipe.

Por fin. Esto diferencia a los libres de los siervos, que los señores usan de los siervos para su propia utilidad, no para la de los siervos; pues los libres no son para los otros, sino para sí. Cuando los príncipes obligan a los súbditos a las armas y les exigen impuestos para la guerra, no por el bien público, sino por su particular conveniencia, abusan de ellos y convierten a los ciudadanos en esclavos.

Cuarta proposición:

La única causa justa para declarar la guerra es haber recibido injuria.

Pruébase esta proposición primeramente por la autoridad de San Agustín, lib. 83, cuestión *Justa bella solent deffiniri*, etc., como arriba se ha dicho, y es doctrina de

Santo Tomás (2-2, q. 40, art. 1) y de todos los doctores.

Además: La guerra ofensiva es para vengar una injuria y castigar a los enemigos, como se ha dicho. Mas, no puede haber venganza, donde no hubo culpa e injuria. Luego... Otra razón. No tiene el príncipe mayor autoridad sobre los extraños que sobre los suyos; pero contra los suyos no puede usar la espada sino cometieren injurias; luego ni contra los extraños.

Confírmase por aquello de San Pablo a los romanos, refiriéndose al soberano: *No en vano lleva espada; pues es ministro de Dios y vengador airado contra aquel que obra mal.* De lo cual se desprende que contra los que no obran mal no es lícito usar la espada, comoquiera que matar a los inocentes está prohibido por derecho natural.

Paso por alto el caso en que Dios mandase, especialmente, otra cosa, pues El es señor de la vida y de la muerte y podría disponer de otra manera por su libérrima voluntad e indiscutible derecho.

Quinta proposición:

No cualquier injuria y de cualquier magnitud es suficiente para declarar la guerra.

No por cualquier culpa es lícito infligir penas graves a los propios conciudadanos y súbditos, como la pena de muerte, la de destierro, la de confiscación de bienes... Comoquiera, pues, que todos los efectos de la guerra son graves y atroces, como asesinatos, incendios, devastaciones, no es lícito por leves injurias perseguir con la guerra a los injuriadores, pues la dureza de la pena debe medirla la magnitud del delito.

CUESTIÓN CUARTA

Qué se nos permita en la guerra justa y de cuánta magnitud.

Sea la primera proposición:

En la guerra nos es lícito todo aquello que requiere la defensa del bien público.

Es esto claro, comoquiera que el fin de la guerra es la conservación y defensa del bien público. Además: es lícito esto a toda persona privada para defenderse a sí propia; luego con mayor razón lo es a la sociedad perfecta y al Príncipe.

Segunda proposición:

Es lícito recuperar todas las cosas perdidas y su precio.

Es demasiado claro para que necesite demostración, pues para eso se declara o se acepta la guerra.

Tercera proposición:

Es lícito resarcirse de los gastos de la guerra y de todos los daños recibidos del enemigo, a expensas de sus bienes.

A todo esto están obligados los enemigos que hicieron la injuria; luego todo ello puede exigirlo el Príncipe y tomarlo por las armas.

Además. Cuando no hay otro camino más expedito, es lícito a la persona privada ocupar a la fuerza lo que le debe su deudor.

Otra razón: Si hubiese un juez legitimo de ambas partes beligerantes, debería condenar a los agresores injustos y autores de la injuria, no sólo a restituir lo quitado, sino también a pagar los gastos de la guerra y a reparar todos los daños. Ahora bien; como luego diremos, el

príncipe que hizo justamente la guerra es juez competente en los asuntos pertinentes a ella; por consecuencia, puede exigir de los enemigos todo lo dicho.

Cuarta proposición:

No sólo es lícito todo lo precedente, sino que lo es también pasar más adelante, a cuanto sea menester para asegurar la paz y tranquilidad del lado de los enemigos, a saber: destruir sus fortalezas y levantar defensas en tierra de ellos.

Se prueba, porque el fin de la guerra es la paz y la seguridad; luego al que hace justamente la guerra le es lícito todo aquello que sea menester para conseguir la paz y la seguridad.

Otra razón: La tranquilidad y la paz se cuentan entre los bienes humanos, y ni el sumo bien da felicidad sin seguridad de él; de donde si los enemigos acometen y turban la tranquilidad de la República, es lícito buscarla a costa de ellos por todos los medios que sean convenientes.

Además. Contra los enemigos interiores, es decir, contra los malos ciudadanos, es lícito hacer todo esto; luego también contra los enemigos exteriores. El antecedente es claro: si un ciudadano injurió a otro ciudadano, el magistrado no sólo obliga al injuriador a satisfacer al ofendido, sino también, si se desconfía de él, se le obliga a dejar garantías o a salir de la ciudad para evitar todo peligro por su parte. De lo cual se desprende que, conseguida la victoria y recuperadas las cosas propias, es lícito exigir de los enemigos prendas, sus naves, sus armas, y cuanto, sin fraude y sin dolo, es menester para obligar al enemigo al cumplimiento de su deber y evitar todo peligro de su parte.

Quinta proposición:

Ni sólo lo dicho es lícito, sino también, lograda la victoria y recuperadas las propiedades, y aun habidas paz y seguridad, es lícito vengar la injuria recibida y batir a los enemigos y castigarlos según la magnitud de sus delitos.

Para probar esta proposición hay que notar que los príncipes no sólo tienen autoridad sobre los suyos, sino también sobre los extraños para forzarles a que cesen de injuriar, y esto por derecho de gentes y por consentimiento universal; y aun parece también que por derecho natural, porque no podría subsistir el orden en el mundo si no hubiese en alguien fuerza y autoridad para contener y cohibir a los delincuentes, a fin de que no hagan mal a los buenos y a los inocentes; mas, todo aquello que es necesario para la gobernación y conservación del orden es de derecho natural; ni es otra la razón en que se apoya la facultad de toda sociedad perfecta de castigar con la muerte y con otras penas a los ciudadanos que le son perjudiciales.

Y si una república puede esto contra los suyos, está fuera de toda duda que el género humano lo puede también contra los hombres perniciosos, aunque sólo mediante los príncipes; luego ciertamente pueden los príncipes castigar a los enemigos que injurian a la república, y estando en guerra racional y justamente emprendida, los enemigos quedan sometidos al príncipe como a juez propio.

La paz y la tranquilidad, que son el fin de la guerra, no pueden lograrse de otro modo que infligiendo a los enemigos males y daños que les contengan para que no vuelvan a su agresivo comportamiento.

El ejemplo y autoridad de los buenos nos confirmará en esta doctrina. Los Macabeos hicieron la guerra no

sólo para recuperar lo perdido, sino para vengar las injurias. Obraron también así príncipes cristianísimos y religiosísimos emperadores. Además, que no es borrada la ignominia y el deshonor de la República con sólo el vencimiento de los enemigos, sino mediante un duro castigo proporcionado de ellos: el Príncipe no sólo tiene obligación de defender y conservar las otras cosas, sino el honor y la autoridad de la República.

De todo lo dicho se originan muchas dudas. ¿Basta, para que la guerra sea justa, que crea el Príncipe que tiene motivo suficiente para hacerla?

Primera proposición:

No siempre justifica la guerra el que el Príncipe crea que tiene motivo para ella.

En otras cosas de menor importancia, ni al Príncipe ni a ningún particular basta, que crean obrar justamente, como es claro; pues pueden errar venciblemente y afectadamente; y para justificar un acto no es suficiente el parecer de cualquiera, sino que es menester la aprobación del sabio.

Además. Seguiríase que fueran frecuentemente justas por ambas partes las guerras, pues comúnmente no ocurre que los Príncipes hagan la guerra de mala fe, sino que la hacen en la creencia de que defienden la causa de la justicia, y así todos los beligerantes fueran inocentes y no fuera lícito matar en la guerra (1). Los turcos y los sarracenos harían siempre con justicia la guerra a los cristianos, pues creen hacer con ello un obsequio a Dios.

Segunda proposición:

Para que una guerra sea justa, es menester examinar con grande diligencia la justicia y las

(1) Más abajo aclara el autor esta materia.

causas de ella y oir también las razones de los contrarios, si de buen grado y con ánimo pacífico quieren entrar en negociaciones.

El sabio debe arreglarlo todo antes con las palabras que con las armas. Débese consultar a los sabios y virtuosos, a los que con libertad, sin ira y sin odio y sin ambiciones exponen su parecer, pues no se ve fácilmente la verdad allí donde estas pasiones dejan sentir su influencia.

Muy claro es todo esto. Pues, como en las cosas morales es muy difícil hallar la verdad y la justicia; si son tratadas negligentemente, con facilidad se errará, y este error no excusará a los autores, principalmente en cosa de tan grande importancia y donde se expone a peligros grandes y a calamidades numerosas a muchos que son nuestros semejantes, y a los cuales tenemos obligación de amar como a nosotros mismos.

Segunda duda:

¿Tienen los súbditos obligación de examinar la causa de la guerra, o pueden pelear sin preocuparse de examen ninguno, al modo que los lictores pueden ejecutar ciegamente la voz del pretor?

Acerca de esta duda sea una primera proposición:

Si al súbdito le consta de la injusticia de la guerra, no le es lícito pelear aunque lo mande el Príncipe.

La razón es clara. No es lícito matar al inocente por ninguna autoridad; pero en el caso de la injusticia de la guerra los enemigos son inocentes; luego no se les puede matar.

Además. En tal caso peca el Soberano declarando la guerra; pero *no sólo los que obran mal, sino los que cooperan a él son dignos de muerte.* (San Pablo a los roma-

nos.) Luego los militares que pelean de mala fe no se excusan de pecado.

Por fin. No es lícito matar a los ciudadanos inocentes por mandato del príncipe; luego tampoco a los extranjeros.

De lo cual se sigue un corolario, a saber: que si los súbditos están convencidos de la injusticia de la guerra, no les es lícito pelear, se equivoquen o no se equivoquen. Y es claro: *Todo lo que sea obrar contra conciencia es pecado*. (S. Pablo a los romanos, cap. 14.)

Segunda proposición:

Los senadores, diputados y todos los que son admitidos o llamados a la gobernación pública o a los consejos del soberado tienen obligación de examinar las causas de la guerra.

Es evidente. Todo aquel que puede impedir un peligro o un mal para su prójimo tiene deber de hacerlo, principalmente tratándose de peligro de muerte y de los mayores males, como son los de la guerra. Y comoquiera que los citados ciudadanos pueden evitar la guerra, si por ventura es injusta, lo que sabrán por el examen de sus causas, tienen deber de examinarlas (1).

Además. Si por negligencia de esas personas se lleva a cabo una guerra injusta, consienten en ella, pues es imputable un hecho malo a quien pudo impedirlo y no lo impidió.

El soberano sólo no puede examinar las causas de la guerra, que le es fácil errar, y su error ha de ser en gravísimo perjuicio de muchos; así, pues, no basta el parecer del rey y el de unos pocos para declarar la guerra, sino es preciso el de muchos y los más sabios y virtuosos de los ciudadanos.

---

(1) El argumento alcanza plenamente a los periodistas.

Tercera proposición:

Los ciudadanos que ni son llamados a los consejos del rey ni han de ser oídos, no tienen obligación de examinar las causas de la guerra, sino que pueden lícitamente pelear, ateniéndose al parecer de sus superiores.

Primera razón. Ni puede ser ni es conveniente dar explicación a todo el mundo acerca de los negocios públicos y asuntos de gobierno (1).

Segunda. Los simples ciudadanos, aun cuando comprendieran la injusticia de la guerra, no podrían evitarla ni podrían hacer oir su parecer. Por lo mismo, fuera en vano preocuparse ellos de examinar las causas de la guerra.

Por fin. A los simples particulares, si otra cosa no les consta, debe siempre bastarles para opinar por la justicia de la guerra que haya sido acordada por consejo y autoridad pública (2); por lo mismo no deben hacer ulterior examen.

Cuarta proposición:

No obstante, tales podrían ser los argumentos e indicios acerca de la injusticia de la guerra, que ni a los particulares que peleasen les excusaría la ignorancia.

Razones. Porque tal ignorancia puede ser afectada y adquirida a impulso de la mala voluntad contra los adversarios.

Además. Porque de otra suerte se excusarían los in-

---

(1) Por lo mismo, falto el público de suficientes elementos de juicio, no podría opinar acertadamente; luego en vano aquél indagaría la justicia o injusticia de la guerra.

(2) Indudablemente no afirmaría hoy lo mismo el gran maestro alavés. Tenemos sobra de motivos para sospechar de los poderes públicos cualquier desacierto.

fieles en guerra contra los cristianos, y no fuera lícito matarlos, pues cierto es que pelean ellos convencidos, aunque equivocadamente, de la justicia de su causa (1).

Otra razón. Los soldados que crucificaron a Jesucristo, obedeciendo el edicto de Pilatos, se excusarían también por ignorancia, y se excusaría también el pueblo judío que, seducido por sus jefes, clamaba: *Quítalo de delante, crucifícalo* (2).

Tercera duda.

¿Qué hay que hacer cuando es dudosa la justicia de la guerra, es decir, cuando por ambas partes hay razones aparentes y probables?

En primer lugar nos referiremos a los Príncipes.

Parece que si uno de ellos está en legítima posesión, mientras no se resuelva la duda, no puede otro Príncipe intentar arrebatarle por medio de las armas lo que legítimamente posea.

Como, por ejemplo, si el rey de los franceses está en legítima posesión de la Borgoña, aunque se dude si tiene o no derecho a ella, no puede el Emperador arrebatársela; como tampoco los franceses pueden arrebatar Nápoles o Milán, si hay duda de quién es su legítimo soberano. Porque en la duda es de mejor condición el poseedor.

Además. Si se ventilase una cuestión ante juez, nunca el juez despojaría al poseedor mientras permaneciese dudosa la cuestión; luego, como el Príncipe que persigue un

(1) No veo razón porque no puedan excusarse la mayoría de los infieles que persiguen a los cristianos por serlo. En la misma doctrina de Vitoria hallaríamos la prueba. No siempre se les predica debidamente la fe a los infieles para que tengan obligación de creer; por otra parte, su cortedad intelectual es causa de su fanatismo por el cual juzgan que debe ser su religión defendida, por todos los medios, de los ataques de otra que intente imponerse.

(2) También pudo haber excusa en muchos de esos.

derecho sea juez en la causa del mismo, no puede legítimamente despojar al poseedor, mientras subsista la duda del derecho.

En las cosas y en las causas de las personas privadas no es lícito en la duda despojar al legítimo poseedor; pues tampoco en las causas de los Príncipes, y las leyes son de los Príncipes; si, pues, según las leyes humanas no es lícito en la duda despojar al legítimo poseedor, luego con razón puede objetarse a los Príncipes: *aguanta la ley que tú mismo diste; quien puso ley sobre los demás, él mismo debe sujetarse a esa ley.*

Por fin. Por ambas partes fuera la guerra justa, y no sería posible llegar a la paz, pues si en la duda a uno le es lícito intentar arrebatar algo, con mayor razón le será al otro lícito defenderlo, y después que el atacante hubiese logrado su objeto podría el atacado intentar nuevamente recuperarlo, y así indefinidamente con gran quebranto y calamidad de los pueblos.

Segunda proposición:

Si una ciudad o provincia carece de legítimo poseedor, por muerte, por ejemplo, de su legítimo señor, y se duda si debe sucederle el rey de España o el rey de Francia y no es posible llegar a certidumbre; parece que si uno de ellos quiere llegar a un arreglo y partir el territorio o dar correspondiente compensación a la otra parte, ésta tiene obligación de aceptar la condición, aunque sea más fuerte y pudiese ocuparlo todo por las armas, que sería injusto hacerlo.

Se prueba. Porque pidiendo uno partes iguales no injuria a la otra parte, en igualdad de derechos, como en este caso.

Además. En las causas privadas, tratándose de cosa

dudosa, no podría el litigante ocupar todo aquello sobre que versa la duda.

También. Por ambas partes fuera igualmente justa la guerra.

Por fin. Un juez justo, a ninguno le atribuiría y adjudicaria todo entero lo que es objeto de duda.

Tercera proposición:

> **Quien duda de su derecho, tiene deber, aun cuando esté en pacífica posesión, de examinar diligentemente la causa y de oir pacíficamente las razones de la parte contraria, por si puede llegar a algo cierto, ya en su favor, ya en favor de la otra parte.**

Porque el que duda y descuida saber la verdad, ya no posee.de buena fe.

Además. En la causa matrimonial, si algún casado de buena fe comienza a dudar de si tal es su mujer o mujer ajena, es cierto que tiene deber de examinar la cuestión (1); luego por igual razón en las otras causas.

Por fin. Los príncipes son jueces en las causas propias, porque no tienen superiores; y es cierto que si alguien opone algo razonable contra el poseedor legítimo, tiene el juez obligación de examinar la causa; luego también los príncipes, cuando surge duda, deben examinar sus causas.

Cuarta proposición:

> **Examinada la causa, el legítimo poseedor no tiene obligación, mientras perdure la duda, de ceder la posesión, sino que puede lícitamente retenerla.**

---

(1) No destruye aquí Vitoria la doctrina enseñada anteriormente, a la que nos referimos en una nota. Aquí se habla del caso especial de impedimento *ligaminis*, acerca del cual es *unánime* la doctrina de los doctores aceptables.

Primero. Porque el juez no podría despojarlo; luego no tiene él tampoco deber de ceder, ni todo ni parte.

Segundo. En causa matrimonial, el que duda no tiene deber de ceder (1). Véase el capítulo *Inquisitioni* (de Sententia excomunicationis) y el capítulo *Dominus* (de Secundis nuptiis).

Adriano expresamente enseña que el que duda, lícitamente puede retener la posesión; esto, tratándose de príncipes. En cuanto a los súbditos que dudan de la justicia de la guerra, es decir, que dudan de la suficiencia de la causa que se alega o simplemente de si hay causa suficiente para declarar la guerra, añade Adriano, no pueden pelear en ella, a pesar del mandato del superior; y lo prueba, porque tales súbditos, dice, se expondrían a peligro de pecado mortal, y además, porque *lo que no es según conciencia es pecado,* lo cual debe entenderse del obrar no sólo contra conciencia cierta y *opinativa*, sino también contra conciencia dudosa (2).

Mas nosotros formulemos una quinta proposición:

Es indudable que en la guerra defensiva, dudosamente justa, es lícito a los súbditos seguir a su príncipe; más, tienen deber de seguirle. Y en la guerra ofensiva también.

(1) En la duda de impedimento *ligaminis* es otra la obligación, pues la posesión está en favor del anterior matrimonio.

(2) No entiendo lo que pueda significar obrar *contra* conciencia dudosa. En la conciencia dudosa, el entendimiento no se adhiere a ninguno de los extremos de la duda. Obrar contra conciencia es aplicar la voluntad y la acción a objeto distinto de aquel a que está adherido el entendimiento práctico. En consecuencia, cualquiera de los extremos que se elijan entre los que oscilan la duda, no se obra contra conciencia, que nada *dicta* en estado de duda.

Lo que es pecaminoso es obrar *a pesar* de la duda, cualquiera que sea el camino que se siga, sin haberse tomado, proporcionalmente a la importancia de la acción, la molestia de indagar la verdad, pues obrar así es desprecio de la ley.

Es decir: no es lícito obrar con conciencia prácticamente dudosa.

En primer lugar, porque el príncipe, como se ha dicho, no puede siempre dar a los súbditos razón de las causas de la guerra, y a veces debe no darla. Ahora bien; si los súbditos no pudiesen pelear sino después de conocida la justicia de la guerra, peligraría vehementemente la república y habría de aguantar las injurias de los enemigos.

Además. En la duda ha de seguirse la parte más segura (1). Pero si los súbditos no acompañan a su príncipe a la guerra en caso de duda, se exponen al peligro de entregar su patria a los enemigos, lo que es mucho más grave que pelear contra los enemigos con duda de la licitud de la guerra; luego no sólo pueden, sino que deben pelear.

Otra razón muy clara. El verdugo tiene obligación de ejecutar la sentencia del juez, aun cuando dude si es justa o no; lo contrario fuera muy peligroso.

La misma opinión parece defender San Agustín contra

---

(1) Esta afirmación podría dar pie a los probabilioristas para defender por algún lado su absurda teoría. Cuando hay duda prevalece la libertad, pues *ciertamente* somos libres, y la libertad no puede ser limitada sino por una ley cierta. La libertad *posee* en la duda.

Supongamos un caso. Si dudo con duda positiva de si tengo obligación o no de oir misa en determinado día o circunstancia, ciertamente no tengo obligación de oirla, sin que sea *más seguro* oirla que no oirla; claro está, si *hay duda* de si debo oirla, no hay *certidumbre* de que debo oirla. Prevalece, pues, la libertad, y tan seguro estoy oyéndola como no oyéndola, aunque es más piadoso y más laudable oirla que no oirla.

Lo que ocurre es lo siguiente: Si se puede, ya física, ya *moralmente* (como en el caso de duda), evitar un mal grave, sea privado, sea público, hay obligación de evitarlo.

En el caso del texto, la duda de la justicia de la guerra deja libre al súbdito; en virtud de esta duda *puede* el súbdito ir a la guerra o dejar de ir. Luego si yendo a ella evita la ruina de la patria o un grave mal de ella, *ya que puede*, debe hacerlo, debe ir a ella, debe seguir a su príncipe.

Tal es la doctrina de Vitoria y tal es la explicación racional de que en cosas de *justicia*, cuando se duda, debe seguirse lo más seguro, que es siempre lo que favorece al legítimo poseedor.

los Maniqueos. *Si el justo sirve por ventura en la profesión de las armas a un rey, aunque hombre sacrílego, lícitamente puede pelear mandándolo él, si lo que se le manda ciertamente no es contra el precepto de Dios o no es cierto que contra dicho precepto sea.* Tenemos aquí a San Agustín definiendo que es lícito al súbdito pelear si no es cierto que sea contra ley de Dios, es decir, si duda él de la justicia de la guerra. Y Adriano no podrá rechazar la autoridad de San Agustín, aunque intente desfigurarla. Indudablemente, pues, nuestra conclusión es doctrina de San Agustín. Ni vale decir que el tal súbdito debe salir de la duda y formarse conciencia de que la guerra es justa; pues ya suponemos que, moralmente hablando, no puede salir de ella como en las otras dudas. Adriano se equivocó discurriendo así: «Si dudo si esta guerra es justa para el príncipe o si hay causa justa de esta guerra, síguese inmediatamente que dude de si me es lícito ir a la guerra o no.» Confieso francamente que de ningún modo es lícito obrar contra la duda de la conciencia (1), y si dudo si me es o no me es lícita tal o cual cosa, peco si la hago; mas el siguiente argumento no concluye, a saber: «dudo de si hay causa justa de esta guerra; luego dudo de si me es lícito pelear en ella.» Antes al contrario, lo que se sigue es lo opuesto, pues si dudo de que la guerra es justa, síguese que me es lícito pelear al mandato de mi soberano (2).

Así, tampoco concluyen los siguientes argumentos:

1.º «Duda el verdugo de si es justa la sentencia del juez; luego duda de si le es lícito o no ejecutar dicha sen-

(1) Con conciencia *prácticamente* dudosa. Es incorrecto modo de hablar el del texto.

(2) Claro está: si es dudosa la justicia de la guerra quedo en libertad moral para pelear o no pelear. Luego no hay obstáculo para que un mandato de mi soberano legítimo no deba hallar eco en mi conciencia para su ejecución.

tencia.» Antes al contrario, lo que se sigue es que debe ejecutarla.

2.º «Yo dudo de si esta es mi mujer; luego tengo obligación de concederle el débito» (1).

Duda cuarta:

De si puede haber guerra justa por ambas partes.

Primera proposición:

Ignorancia aparte, es evidente que no puede ocurrir esto.

Cuando consta del derecho y justicia de ambas partes, no es lícito pelear contra el dictamen de la conciencia, ni ofendiendo ni defendiéndose.

Segunda proposición:

Supuesta probable ignorancia (2) del hecho o

---

(1) Este argumento no veo por qué no concluye. Lo más fácil es que traduzco mal, aunque no es mal traductor el que presenta todos los aspectos por donde pueda verse la expresión dudosa del original.

Dice el original: *Imo oppositum sequitur. Si enim dubito an bellum sit justum, sequitur quod licet mihi ad imperium principis mei bellare, sicut non sequitur, lictor dubitat an sentencia judicis justa sit, ergo dubitat an liceat ei exequi sententiam, imo scit quod tenetur exequi: et idem est de hoc dubio: ego dubito an haec sit uxor mea: ergo teneor ei reddere debitum.*

Si el «idem est de hoc dubio» se refiere al «sicut non sequitur» está bien traducido el texto. Si en cambio se refiere al «imo scit quod tenetur exequi», entonces debe traducirse así el texto:

Antes al contrario, lo que se sigue es lo opuesto, pues, si dudo de que la guerra es justa, síguese que me es lícito pelear al mandato de mi soberano. Así, tampoco concluye este argumento: «duda el verdugo (por todo ejecutor de la justicia) de si es justa la sentencia del juez; luego duda de si le es lícito o no ejecutar dicha sentencia»; antes al contrario, lo que se sigue es que debe ejecutarla, ni más ni menos como concluye este otro argumento: «yo dudo de si ésta es mi mujer, luego tengo obligación de concederle el débito».

(2) A cien leguas se ve que la *doctrina* de todas las relecciones es doctrina de gran maestro, mas no así el lenguaje. ¿Por qué no escribiría Vitoria? No me parece bien eso de *ignorancia probable;* diría bien el maestro, pero copió mal el discípulo. La parte que no tiene razón en pelear, *ignora* si cree que la tiene; pero tales pueden ser las razones en que apoye su ignorancia que no sean imprudentes, sino de aparente solidez, y por lo mismo está asido el *ob-*

> **del derecho, de la parte a la que ampara la justicia es de suyo justa la guerra; mas, la otra parte se excusa de pecado por la buena fe, es decir, por la ignorancia invencible que todo lo excusa.**

De parte de los súbditos ocurre frecuentemente que hay buena fe, pues supuesto que el príncipe que hace la guerra conozca la injusticia de ella, no obstante, los súbditos, como se ha dicho, pueden seguirle de buena fe. Y así cabe muy bien que de ambas partes combatan los súbditos lícitamente.

Otra duda nace de ahí:

Quien peleó injustamente de buena fe ¿tiene deber de restituir si descubre luego la injusticia de la guerra, ya sea príncipe, ya sea súbdito?

Primera proposición:

> **Si alguien hizo la guerra con probabilidad de la justicia de ella, tiene obligación, una vez adquirida certidumbre de la injusticia, de restituir lo quitado que no consumió, es decir, aquello con que se hizo más rico de lo que era; mas no lo que consumió.**

La regla del derecho alusiva a esta cuestión, dice que en lo que no hubo culpa no puede haber daño. Así, el que de buena fe acompañó al ladrón en un espléndido convite donde se consumieron las cosas robadas no tie-

---

jetivamente injusto guerreador a opinión probable que hace invencible su ignorancia.

Además. La edición que traducimos, con todo y ser la última completa, está plagadita de disparates de latín, en lo que a la analogia gramatical se refiere; sintaxis, no hay apenas. No me resigno a creer que fuesen entregadas por Vitoria sus notas a los alumnos, como alguien afirma; lo que sí parece indudable es que esas obras de Vitoria, si contienen su doctrina amorosa y escrupulosamente anotada, no expresan su lenguaje, sino que son apuntes de clase hechos por sus discípulos.

ne obligación de restituir, a no ser, tal vez, cuanto en su propia casa consumió.

Mas, quien fué a la guerra con duda de su justicia, siguiendo la autoridad del Príncipe, dice Silvestre que tiene obligación de restituirlo todo, porque obra de mala fe.

Pongamos una segunda proposición en consonancia con lo anteriormente enseñado:

Ni el dudoso seguidor de su Príncipe tiene obligación de restituir lo consumido, como se dijo del súbdito que opina en favor de la justicia de la guerra.

El que duda, dijimos, y sigue a su Príncipe, pelea lícitamente y de buena fe. Fuera verdad lo de Silvestre, si el súbdito dudase de si le es lícito ir a la guerra, porque entonces obraría con conciencia dudosa, lo que no es lícito.

Pero es menester considerar atentamente, que puede muy bien ser una guerra justa y lícita en sí, y ser, no obstante, ilícita accidentalmente; así, puede haber derecho a recuperar una ciudad o una provincia y, no obstante, ser ilícito por razón de escándalo. Pues, como según arriba se ha dicho, deben hacerse las guerras por el bien común, y si para recuperar una ciudad es necesario que se sigan mayores males a la nación, como la devastación de muchas ciudades, la muerte de gran número de personas, la exacerbación del ánimo de los Príncipes, ocasiones de nuevas guerras en detrimento de la Iglesia, de tal modo que se preste a los paganos oportunidad de invadir y ocupar las tierras de los cristianos, es indudable que tiene obligación el Soberano de ceder de su derecho y abstenerse de la guerra. Pues es claro que si el Rey de los franceses, por ejemplo, tuviese derecho a recupe-

rar Milán, y por causa de la guerra hubiesen de sufrir ya el reino de Francia, ya el Milanesado, intolerables males y graves calamidades, no le fuera lícito recuperarlo, porque dicha guerra debería hacerse o por el bien de Francia o por el bien del Milanesado; consiguientemente, si por el contrario han de soportar graves males ambos Estados por causa de la guerra, no puede ser ésta justa.

Muchas dudas ocurren también acerca de la cuarta cuestión.

Es ella: ¿Qué cosas son permitidas en una guerra justa?

Primero. ¿Se puede matar a los inocentes en una guerra justa?

Parece que sí. En la toma de Jericó por Josué mataron los hijos de Israel a los niños (1) y después Saúl, castigando a los amalecitas, hizo lo mismo (2), en ambas ocasiones por autoridad y mandato de Dios. Mas, todo lo que en los divinos libros se ha escrito, para nuestra enseñanza ha sido escrito, como dice San Pablo en el capítulo 15 de su Carta a los romanos; luego hoy también, siendo la guerra justa, será licito matar a los inocentes.

Acerca de esta duda ponemos una primera proposición:

Nunca es lícito matar directa e intencionadamente a los inocentes.

---

(1) *Y mataron a todos los que había en ella, al hombre y a la mujer, al niño tierno y al anciano; a los bueyes también y ovejas y asnos pasaron a filo de espada.* (Libro de Josué, cap. 6, v. 21.)

(2) *Hiere a Amalec y destruye todo lo que tuviere; no le perdones ni codicies cosa alguna de las suyas; mas, pasa a cuchillo desde el hombre hasta la mujer y al niño y aun al de pecho, etc.* (Libro I de los Reyes, cap. 15, v. 3.)

Razones:

Primera. Lo dice Dios en el cap. 13 del Exodo: *No matarás al inocente y al justo.*

Segunda. El fundamento de la justicia de una guerra es la injuria, como más arriba se probó; mas, es precisamente inocente el que no ha injuriado; luego no es lícito usar de la guerra contra él.

Tercera. No es lícito en una república castigar a los inocentes por los delitos de los malvados; luego tampoco es lícito castigar a los inocentes de entre los enemigos, por los delitos de los malos.

Cuarta. De otra suerte, ya fuera justa la guerra por ambas partes, aun excluyendo la ignorancia; y se prueba la consecuencia, porque es cierto que los inocentes pueden defenderse contra cualquiera que intente acometerles.

El Deuteronomio, en su cap. 20 confirma todo esto. Se manda allí a los hijos de Israel, que al tomar por la fuerza a una ciudad, maten a los demás, pero que perdonen a mujeres y niños.

De lo cual se sigue que aun en la guerra contra los turcos no es lícito matar a los niños, porque son inocentes, ni a las mujeres, porque en lo que a la guerra se refiere, se suponen también inocentes las mujeres, a no ser que a alguna se le probase culpa.

El mismo juicio debe formarse de los inofensivos agricultores de país de cristianos y de los ciudadanos civiles y pacíficos, porque todos se suponen inocentes de no constar lo contrario. Por esta misma razón no es lícito matar a los extranjeros y huéspedes que se hallen entre los enemigos, porque se suponen inocentes, y en realidad no son enemigos; tampoco puede matarse a religiosos y clérigos, a menos que conste de su actual ejercicio de las armas.

Segunda proposición:

Accidentalmente, no obstante, es lícito alguna vez, aun a sabiendas, matar al inocente.

Esto tiene lugar, v. gr., cuando es combatida justamente una fortaleza o una ciudad, en la cual consta que hay muchos inocentes, y no pueden dirigirse las máquinas de guerra ni incendiarse los edificios de tal suerte que juntamente no sean heridos culpables e inocentes.

Y es clara la proposición. Pues de otra suerte no podría hacerse la guerra ni contra los mismos culpables, frustrándose la justicia de los beligerantes; como también, por el contrario, si es sitiada una ciudad injustamente y justamente se defiende, pueden dirigirse las máquinas de guerra contra los sitiadores y los campamentos enemigos, aun supuesto que entre ellos haya niños y gente inofensiva.

Mas es preciso tener en cuenta lo que más arriba hemos dicho; a saber: que es menester procurar que no se sigan mayores males de la guerra que los que por ella se pretenden evitar; pues si para el logro de la victoria final poco influye atacar una fortaleza o una ciudad donde hay guarnición enemiga y a la vez muchos inocentes, no parece que sea lícito para batir a unos pocos armados matar a muchos inocentes, aplicando fuego u obrando de manera que lo mismo sean castigados delincuentes e inocentes.

Y, por fin, nunca parece lícito matar a los inocentes, ni siquiera accidentalmente y sin intención, sino cuando no puede llevarse de otro modo una guerra justa, según aquello del capítulo 13 de San Mateo: *Dejad que la cizaña crezca, no sea que al recoger la cizaña arranquéis juntamente el trigo.*

Todavía se extiende a más la precedente duda.

¿Es lícito matar a los inocentes cuando amenaza peligro de su parte para lo futuro?

En tal caso están los niños de los sarracenos que, hechos mayores, pueden pelear contra los cristianos con gran peligro de éstos.

En parecido caso está también la población civil adulta de los enemigos, que, aunque de momento es inocente, puede luego tomar las armas y constituir un peligro.

Y parece que sí, por la misma razón por la cual es lícito matar accidentalmente a los inocentes. Además, el Deuteronomio (cap. 20) manda a los hijos de Israel que cuando entren en una ciudad maten a todos los adultos; los cuales no es de presumir estén todos armados.

Respondo a esto diciendo, que aun cuando tal vez podria defenderse que en tal caso es lícito matar a los inocentes, yo creo que de ningún modo es lícito, porque no puede hacerse el mal (1) para evitar otro mal aunque mayor; y es intolerable que se mate a nadie por un pecado futuro.

Además, que hay otros medios para evitar en lo futuro el peligro de parte de los niños y de la población civil de los enemigos, tales como el cautiverio, el destierro, etc., como diremos luego.

De donde se sigue que lo mismo conseguida la victoria que durante la batalla, si consta de la inocencia de un soldado enemigo deben los militares salvarle si pueden. Al argumento contrario contesto que todos los hechos traídos de la Sagrada Escritura son casos de especial disposición de Dios, que, airado e indignado contra aquellos pueblos, quiso exterminarlos totalmente; del mismo modo que envió fuego contra Sodoma y Gomorra para

(1) Intrínsecamente tal.

exterminar a delincuentes e inocentes. El es señor absoluto de todo; pero tal licencia no la dió a nadie por ley general.

Lo del Deuteronomio, traido en último lugar, parece ley común para todo tiempo futuro, y debe explicarse diciendo que en realidad todos los adultos deben reputarse perjudiciales en una ciudad enemiga (1) sin que se puedan distinguir los inocentes de los dañosos; por eso pueden ser pasados todos a cuchillo.

Otra dificultad:

¿Pueden ser despojados de sus bienes en una guerra justa los inocentes?

Primera proposición:

Es cierto que pueden ser los inocentes despojados de aquellos bienes que han de usar los enemigos contra nosotros, como armas, naves, máquinas.

Es evidente. De otra suerte no podríamos conseguir la victoria, que es el fin de la guerra, y para lograrla es lícito también quitar el dinero de los inocentes, quemar e inutilizar los víveres, matar los caballos, etc.

De lo cual se sigue un corolario, que si la guerra es perpetua (2) es lícito despojar indiferentemente a todos, a dañosos y a inocentes, porque de las riquezas de los suyos alimentan los enemigos la guerra injusta, y, por el contrario, son éstos debilitados si todos sus ciudadanos son despojados de sus bienes.

Segunda proposición:

Si la guerra puede llevarse bien sin necesidad

---

(1) Sería en tiempos de la conquista de la tierra prometida por los israelitas, no ahora.

(2) Como ocurría en tiempos antiguos entre cristianos y mahometanos.

de despojar a los agricultores y a otros inocentes, parece que no es lícito despojarlos.

La guerra tiene fundamento en la injuria; luego no es lícito usar del derecho de guerra contra los inocentes, si por otro lado puede vengarse la injuria. Y aún añade Silvestre, que si hubo razón para despojar a los inocentes, terminada la guerra se les debe restituir lo quitado.

Yo no creo necesaria esta restitución, porque, como más abajo se dirá, si el despojo se llevó a cabo por derecho de guerra, debe ceder en favor del beligerante; de donde, si lícitamente se hizo el despojo, no están sujetos los bienes a restitución; mas la opinión de Silvestre es piadosa y no improbable.

Lo que no es lícito es despojar a los extranjeros y a los huéspedes que habiten con los enemigos, a no ser que nos conste de su culpabilidad; pues ellos no se pueden contar de ninguna manera entre el número de los enemigos.

Tercera proposición:

Si los enemigos no quieren restituir las cosas injustamente quitadas, y el que ha sido perjudicado no puede cómodamente recuperarlas de otro modo, le es lícito tomarse de todas maneras una justa satisfacción, lo mismo de los culpables que de los inocentes.

Si los ladrones franceses, por ejemplo, saqueasen los campos españoles, y el rey de Francia no quisiese, pudiendo, obligarles a restituir, podrían los españoles, mediante la autorización de su soberano, despojar a los mercaderes y agricultores franceses, aunque inocentes. La razón es clara: aun cuando, por ventura, en un principio Francia y su rey fueran inocentes, desde el momento que se niegan, pudiendo, a reparar el mal, se hacen culpables, como dijo San Agustín definiendo la guerra justa, *el mal*

hecho por los propios. Por lo mismo, el príncipe lesionado puede tomarse satisfacción de cualquier parte o miembro del pueblo agresor.

Consiguientemente, los edictos de violación de fronteras o de represalias que en tales casos son expedidos por los príncipes, no son de suyo injustos, pues, por la incuria del soberano del agresor, ha concedido licencia a su súbdito agredido el soberano propio para que recupere sus bienes, aun de los inocentes; no obstante, son peligrosas esas licencias, pues dan ocasión a muchas rapiñas.

Tercera duda:

Supuesto que no es lícito matar a los niños ni a los demás inocentes, ¿es lícito siquiera reducirlos a cautiverio?

Para declarar esta duda pondremos una sola proposición:

Del mismo modo es lícito reducir a cautiverio y a servidumbre a los inocentes, como lo es despojarlos de sus bienes.

La libertad y la propiedad material son considerados entre los bienes de fortuna. Luego, cuando la guerra es de tal condición que es lícito en ella despojar indistintamente a todos los enemigos y ocupar sus bienes, también lo es reducirles a todos a cautiverio, lo mismo a los inocentes que a los culpables.

Y como la guerra contra los paganos es de esta naturaleza, por ser perpetua, y nunca pueden satisfacer por las injurias inferidas y los daños causados (1), es induda-

(1) La razón de la perpetuidad de la *guerra de moros* la pondrá precisamente Vitoria en esto, a saber, que nunca, por mucho que se les castigase, podrían satisfacer los musulmanes por las violencias cometidas contra cristianos.

ble que es lícito reducir a cautiverio y a servidumbre a mujeres y niños musulmanes (1).

Mas, como entre cristianos se ha admitido por derecho de gentes que los cristianos prisioneros no sean hechos esclavos, será lícito entre ellos llevar prisioneros a mujeres y niños, si las necesidades de la guerra lo exigen; mas no reducir a esclavitud; a cambio de lo cual será también lícito recibir dinero por su libertad. Y aun eso no podrá extenderse más allá de lo que las necesidades de la guerra exijan y de la forma como sea costumbre.

Cuarta duda:

Los rehenes que se reciben del enemigo, o mientras se parlamenta o ya terminada la guerra, ¿pueden ser pasados a cuchillo si el enemigo es infiel a su palabra y quebranta sus compromisos?

Respondo mediante una sola proposición:

> **Si los rehenes hicieron armas contra nosotros, pueden ser ejecutados; si son inocentes, como niños y mujeres, no.**

Quinta duda:

¿Es lícito, por lo menos, matar a todo el ejército enemigo?

Esta convicción de aquella sociedad valiente y activa, de que, sin consideración ni reflexión de ninguna especie, todo daño que se causase a moros era siempre debido, explica aquel incesante guerrear que se juzgaba como una ocupación indispensable y como una función ordinaria del Estado.

(1) Por reducir a *cautiverio* se entiende aquí reducir *a prisión* o transportar a los vencidos al lugar que plazca al vencedor; reducir a *servidumbre* quiere decir reducir a *esclavitud*.

Para contestar exactamente notaremos que el fin de la guerra puede ser cuádruple, como dijimos: 1.º, para defendernos a nosotros y defender nuestras cosas; 2.º, para recuperar lo que se nos ha quitado; 3.º, para vengar una injuria recibida; 4.º, para procurar paz y seguridad.

Sentado esto, sea la primera proposición:

En el acto del combate, sea ofensivo, sea defensivo, es lícito matar indistintamente a todos los que frente a nosotros armados están; y cuanto antes, mientras haya peligro.

Es claro. De otra suerte se verían los beligerantes embarazados para conseguir su fin, si no pudiesen quitarse de delante rápidamente a cuantos les estorban.

Lo dificultoso está en saber si, una vez lograda la victoria y ahuyentado el peligro por parte de los enemigos, es lícito matar a cuantos hicieron armas contra nosotros. Y parece claro que sí, porque, como arriba se dijo, entre los preceptos militares que dió el Señor en el Deuteronomio uno es que, tomada una ciudad enemiga, fueran pasados a cuchillo todos sus habitantes. He aquí las palabras del lugar a que me refiero:

Si cuando te acercares a sitiar una ciudad le ofrecieres la paz y la aceptare y te abriese sus puertas, todo el pueblo que la habita será salvo y te pagará tributo; mas, si no quisiere alianza contigo y te acometiese, la batirás, y cuando el Señor, tu Dios, te la pusiere en tu mano, pasarás a cuchillo a todo varón que en ella hallares, pero no a las mujeres y a los niños.

Proposición segunda:

Lograda la victoria y puesto todo a salvo, es lícito matar a los culpables.

Porque, como se dijo, no sólo se ordena la guerra a recuperar las cosas quitadas, sino también a vengar la in-

juria; luego por una injuria pasada es lícito matar al autor de la injuria (1).

Además. Lícito es matar al propio ciudadano malhechor en las circunstancias de la cuestión; luego también a los extraños, porque (como arriba se dijo) el Príncipe propio es por derecho de guerra juez legítimo del enemigo y tiene autoridad sobre él, ni más ni menos que su soberano.

Además. Si en la actualidad ha cesado el peligro de parte de los enemigos, no hay seguridad para el tiempo futuro.

Tercera proposición:

Sólo para vengar una injuria no siempre es lícito matar a todos los culpables.

Entre los propios ciudadanos no siempre es lícito, aunque se tratara de un delito colectivo de toda una ciudad o provincia, matar a todos los delincuentes, ni por causa de una rebelión pública se podría pasar a cuchillo y exterminar a todo un pueblo. Por un hecho así fué Teodosio el Grande excomulgado por San Ambrosio. Fuera esto contra el bien común, que es precisamente el fin de la guerra y de la paz.

Así, pues, tampoco es lícito matar a todos los culpables de entre los enemigos; es menester pesar antes la magnitud de la injuria y del daño recibido y de los otros delitos, y en consideración a ella proceder a la venganza y al castigo, sin impulsos de barbarie e inhumanidad. Cicerón advierte que es preciso rechazar a los que nos da-

---

(1) Esto rezará para los combatientes voluntarios, mas no para los forzados.

La palabra *inocentes* (latina) unas veces la traduzco por *culpables*, otras por *dañosos*, otras por *beligerantes*, según los casos; y varía mucho la doctrina según que se le dé uno u otro significado.

ñan, en cuanto lo permitan la equidad y la humanidad. Y Salustio escribió: *Nuestros superiores nada quitan a los vencidos sino en la medida de la injuria.*

Proposición cuarta:

Alguna vez no sólo es lícito sino conveniente matar a todo el ejército enemigo.

Otro de los fines de la guerra es proporcionarse paz y seguridad; mas, alguna vez no es posible lograrlas, sino quitando de en medio a todos los hombres de armas enemigos; y esto tiene casi siempre lugar contra los infieles, de los cuales no es posible conseguir la paz con ninguna condición; y así, el mejor remedio es acabar con todos los que pueden tomar armas contra nosotros, principalmente, si las tomaron ya. Y así debe entenderse el último pasaje citado del Deuteronomio.

Mas en guerra contra cristianos no creo que sea lícito obrar así. Comoquiera que es inevitable el que haya crímenes y que se hagan la guerra príncipes cristianos, si el vencedor pudiese siempre exterminar a todos los adversarios, fuera una catástrofe para el género humano y para la religión cristiana, y pronto el mundo quedaría despoblado. Las guerras no se ordenarían entonces al bien público, sino a causar universal calamidad. Es menester que el castigo sea acomodado a la medida del delito, y la venganza no debe pasar más allá; y debe hacer mucha fuerza la consideración de que los súbditos, como dijimos, no tienen obligación de examinar, ni es conveniente que examinen, las causas de la guerra, sino que pueden seguir a su Príncipe, tranquilos con el parecer de él y el del Consejo público; de donde las más de las veces, aunque injustamente nos haga el adversario la guerra, las tropas son inocentes, y así, lograda la victoria y ahuyentado todo peligro, creo que no es lícito matarlas,

no sólo a todas ellas, pero ni a un solo militar, si se presume que fueron a la guerra de buena fe.

Sexta duda:

¿Es lícito matar a los que se entregaron prisioneros o fueron hechos tales por nosotros, supuesto que sean culpables?

Respondo que no hay duda que pueden ser ejecutados los prisioneros o entregados en guerra justa, si fueran culpables, guardando la debida equidad.

Mas, hay muchas leyes de guerra impuestas por derecho de gentes y otras por la costumbre y uso corriente, que es menester guardar al modo como las guardan los varones rectos. Entre ellas está la que prohibe matar a los prisioneros, una vez conseguida la victoria y ahuyentado el peligro, a no ser que fuesen culpables de fuga. En cuanto a los que se entregan, no sé que haya tal costumbre establecida; lo que ocurre es que en la entrega de las fortalezas los que se rinden suelen guardarse con las condiciones de que sean respetadas sus vidas y sean luego libertados, y de tal manera que los que se entregan, miedosos, a las primeras propuestas y sin condiciones, sean acuchillados, como ha ocurrido alguna vez. Por lo cual no es injusto que, cuando se entrega una ciudad sin condiciones, sean pasados por las armas los más culpables, por ordenación del príncipe o del juez.

Séptima duda.

Si todo lo cogido en guerra justa es del que lo coge y del que lo ocupa.

Primera proposición:

No hay duda alguna que todo lo cogido en guerra justa, hasta equiparar lo robado, con gastos, daños y perjuicios, es del que lo ocupa.

No hace falta demostración alguna, pues tal es el fin de la guerra; pero, excluída la consideración de la restitución y de la satisfacción, sólo atendiendo al derecho de guerra, hay que distinguir: o lo cogido en la guerra son bienes muebles, como dinero, vestidos, plata y oro, o son inmuebles, como campos, fortalezas, poblados.

Lo cual supuesto, sea una segunda proposición:

Los bienes muebles, por derecho de gentes, son ciertamente del que los ocupa, aun cuando excedan la compensación de los daños.

Esto es claro por las leyes *Hostes* y *Si quid in bello*, por el capitulo *Jus gentium* de la primera *Distinción,* y más expresamente todavía por el párrafo *Item ea quae ab hostibus* de la institución *De rerum divisione.*

Allí se dice que, por derecho de gentes, lo que es cogido a los enemigos, inmediatamente es hecho nuestro, de tal suerte que aun los hombres libres sean reducidos a servidumbre en beneficio nuestro. San Ambrosio en el libro de los patriarcas afirma que habiendo matado Abraam a cuatro reyes, el botín a ellos tomado fué de Abraam vencedor, aun cuando no quiso aceptarlo.

Confírmase esto por la autoridad del Señor en el Deuteronomio, donde se dice, hablando de la ciudad que ha de ser tomada: *Repartirás todo el botín entre el ejército y comerás de los despojos de tus enemigos.*

Del mismo parecer es Adriano, refiriéndose a la particular cuestión de la guerra, en su tratado de la restitución.

Silvestre enseña que quien hizo justamente la guerra no tiene obligación de restituir el botín; de lo cual se sigue que el botín de guerra justa no tiene que ver nada con la

deuda principal del agresor. San Antonino piensa lo mismo. Baronio es de igual parecer, y añade que esto es verdad, aun cuando esté el enemigo dispuesto a reparar el mal y a dar satisfacción de la injuria por otros medios.

A lo cual pone limites Silvestre, y muy acertadamente, diciendo, que el botín no debe exceder a obtener una equitativa reparación del mal causado y una conveniente satisfacción por la injuria inferida. Pues no debe entenderse que si los franceses, por ejemplo, devastasen una aldea o un misérrimo caserío en territorio español, que sea lícito a los españoles, si pudieran, saquear a toda Francia. El saqueo ha de ser con moderación y a la medida de la injuria, a juicio de un hombre recto y de buenos sentimientos.

De ahí nace otra duda:

¿Es lícito permitir a las tropas el saqueo de una ciudad?

Tercera proposición:

> **Es de suyo lícito permitir a los soldados el saqueo de una ciudad, mientras sea necesario para llevar bien la guerra o para aterrar a los enemigos o para levantar el espíritu de las tropas.**

Ni más ni menos como es lícito incendiar una ciudad con causa justa.

Sin embargo, como de tales permisos se siguen grandes crueldades e inhumanidades de parte de la soldadesca, como el tormento y la muerte de muchos inocentes, raptos de vírgenes, estupros de matronas, despojos de templos; indudablemente es una iniquidad entregar al saqueo una ciudad sin gran necesidad, principalmente si es ciudad de cristianos.

Mas si las exigencias de la guerra lo impusieran, no es de suyo ilícito el saqueo aunque se teman algunos de los referidos desórdenes de parte del soldado enardecido, desórdenes que previamente deben ser con toda severidad prohibidos.

Proposición cuarta:

A pesar de todo, no es lícito a las tropas saquear e incendiar sin autorización de sus jefes legítimos.

La razón es porque ellos no son jueces, sino ejecutores, y los que obran de otra suerte tienen obligación de restituir.

Mayor dificultad ofrecen los bienes inmuebles.

Pongamos una quinta proposición:

Es indudable que es lícito ocupar y retener campos, fortalezas y ciudades, cuantos sean necesarios para compensación de los daños causados.

Por ejemplo. Si los enemigos devastaron una fortaleza nuestra e incendiaron una ciudad, bosques, viñas, olivares, será lícito recíprocamente ocupar otro tanto, otra ciudad, otro fuerte, y retenerlos. Pues, si es lícito tomarse de los enemigos compensación de las cosas quitadas, es cierto que por derecho divino y natural no es lícito tomarle mayor en los bienes muebles que en los inmuebles.

Sexta proposición:

Para procurarnos seguridad y evitar peligros de parte de los enemigos, es lícito también ocupar y retener alguna fortaleza o ciudad enemiga, necesarias para nuestra defensa y para quitar a los enemigos ocasión de dañarnos.

Séptima proposición:

Aun por la injuria recibida y con carácter de pena, es decir, en venganza, es lícito imponer al enemigo cesiones territoriales, y ocupar campos, fuertes y ciudades, a la medida de la injuria.

Mas esto, como se dijo, debe hacerse con moderación, sin tomar por medida la potencia y fuerza de las armas. Y si la necesidad y razón bélicas exigen que se ocupe mayor extensión territorial y mayor número de ciudades, es menester que, arregladas las cosas y terminada la guerra, se restituyan, reteniendo solamente lo que corresponda a los daños recibidos, a los gastos hechos y a la satisfacción por la injuria, siempre con equidad y humanidad; porque la pena ha de ser proporcionada a la culpa, y fuera intolerable que si los franceses, por ejemplo, saqueasen unos rebaños o incendiasen una aldea españoles se nos permitiese a nosotros apoderarnos de todo el reino de Francia.

Que sea lícito por este título ocupar o parte del campo o alguna ciudad de los enemigos, es evidente por el cap. 20 del Deuteronomio, donde se da licencia para ocupar en la guerra ciudad que no quiso aceptar la paz.

Además. A los ciudadanos malhechores es lícito castigarlos de este modo, a saber: privándolos de casa, de campos, de quintas, según la magnitud del delito; luego también a los extraños.

También. El juez superior puede multar al autor de una injuria, quitándole una ciudad, un fuerte; luego el Príncipe que fué lesionado, también lo puede hacer, pues por derecho de guerra ha sido constituído juez de los enemigos.

Por fin. No de otra manera creció y se extendió el Imperio romano, a saber: ocupando ciudades y provincias de los enemigos de quienes había recibido injuria. Y el

Imperio romano fué justo y legítimo, según defendieron San Agustín, San Jerónimo, San Ambrosio y Santo Tomás; hasta Jesucristo parece que lo aprobó, cuando dijo: *dad al César lo que es del César,* y San Pablo también al apelar al César y al recomendar en el cap. 13 de su Carta a los romanos, que estuviesen éstos sujetos y pagasen tributos a sus superiores, los cuales todos recibían autoridad del Imperio romano.

Octava duda:

¿Es lícito imponer tributos a los enemigos vencidos?

Proposición:

> **Indudablemente es lícito imponer tributos a los vencidos, no sólo en compensación de daños, sino con carácter de pena y de venganza.**

Esto es suficientemente claro por lo dicho arriba y por el citado cap. 20 del Deuteronomio, donde se dice que si con justa causa se llegase (el pueblo israelita) a sitiar una ciudad y ésta le recibiera y abriera sus puertas, sean salvos todos sus moradores y le sirvan pagándole tributos; lo cual ha sido aceptado por el derecho y los usos de la guerra.

Duda novena:

¿Es licito deponer a los soberanos de sus tronos y entronizar otros, o retener para sí el principado?

Primera proposición:

> **No es lícito hacer esto por una causa cualquiera de guerra justa.**

Es evidente. La pena no debe exceder a la magnitud de la injuria, antes bien las penas deben restringirse y los favores deben ampliarse, lo cual no sólo es regla del de-

recho humano, sino del natural y del divino; luego, aun supuesto que la injuria hecha por el enemigo autorice a declararle la guerra, no siempre será suficiente para arrebatarle la independencia o para deponer a sus naturales y legítimos soberanos, pues fuera esto extremadamente cruel e inhumano.

Segunda proposición:

> **No se puede negar que puede haber causas suficientes para deponer a los príncipes de los enemigos o para quitar a éstos su independencia nacional.**

Lo cual puede ocurrir, o por la enormidad de los males causados por el enemigo o de las injurias hechas, o, principalmente, cuando de otra manera no es posible la paz y la seguridad y estuviese la nación en constante e inminente peligro de gran perturbación. Lo cual es claro, porque si es lícito con causa suficiente quitar una ciudad y por lo mismo deponer a sus autoridades, lo es, cuando haya causa mayor, quitar una provincia y un reino y deponer a sus gobiernos y soberanos.

Pero hay que advertir acerca de las dudas, sexta, séptima, octava y novena que alguna vez, y aun frecuentemente, no sólo los súbditos, sino también los príncipes, no pelean con causa justa, sino sólo de buena fe; es decir, excusándose de pecado por cuanto han buscado con toda diligencia la verdad y han consultado a sabios y a varones rectos; y como nadie debe ser castigado en tal caso sin culpa, aun cuando sea lícito al vencedor recuperar lo perdido y resarcirse de gastos, no obstante, as como no es lícito, lograda la victoria, matar a nadie, así tampoco lo es quitar más bienes que los que puedan dar

justa satisfacción; porque todo lo demás no es lícito hacerlo sino con carácter de pena, que no debe caer sobre los inocentes (1).

De todo lo cual pueden formularse unas leyes o reglas prácticas acerca de la guerra.

Primera regla:

Supuesto que el príncipe tiene autoridad para hacer la guerra, lo primero que debe procurar es no buscar ocasión de pelear, sino vivir en paz con todos los hombres, como mandó San Pablo en el capítulo 12 de su carta a los Romanos; considerando que todos los hombres son prójimos nuestros, a los que debemos amar como a nosotros mismos, y que todos tenemos un Dios común ante cuyo tribunal hemos de dar cuenta. Es un extremo de salvajismo buscar ocasiones y alegrarse que las haya de matar y exterminar a los hombres que Dios crió y por los cuales murió Jesucristo. A la guerra hay que ir siempre forzado y como arrastrado.

Segunda regla.

Declarada con justa causa la guerra, no debe hacerse para exterminio del pueblo contra el cual se pelea, sino para lograr el fin de la guerra, la realización del derecho, la defensa de la patria, la paz y la seguridad.

Tercera regla.

Lograda la victoria y terminada la guerra, es menester usar del triunfo con modestia cristiana y que el ven-

---

(1) Es decir, en general los motivos de guerra son más aparentes que reales; por lo mismo, será más acertado quedarse siempre un paso atrás al pedir indemnizaciones que excederse. Debe decirse que lo humano y lo cristiano es resarcirse de daños y perjuicios con moderación, y dejar a un lado la venganza y reparación de injurias, que son dudosas.

cedor se constituya juez entre ambas partes, la vencedora y la vencida, no acusador, para que pueda dictar sentencia que satisfaga a la parte perjudicada; pero, en cuanto pueda ser, con el mínimo detrimento del pueblo agresor, si bien castigando debidamente a los culpables; máxime entre cristianos, entre los cuales la culpa de las guerras está casi siempre en los príncipes: no es justo que a los súbditos, que luchan de buena fe por sus soberanos, se les pueda aplicar aquello del poeta

Las locuras de los reyes
las lloran los súbditos.

RELECCIÓN

DEL

MATRIMONIO

Rogóse una vez a aquel gran capitán cartaginés y excelente hombre de gobierno, Aníbal, que se dignase oir a cierto anciano sofista que disertaba de asuntos militares. Cuéntase que después de haberle oído exclamó: «Viejos locos he visto muchos, pero ninguno tan ridículo como éste, que no habiendo asistido a ninguna guerra ni habiendo visto jamás campamentos, se atreve a dar lecciones militares en presencia de Aníbal.» Y así éste mofóse con perfecto derecho de la vanidad de un hombre que, como si estuviera presente el mismo Marte, fácilmente él solo se cargaba, no solamente los preceptos bélicos de las batallas, sino también todos los hechos y las estratagemas y las órdenes de todos los capitanes y de todos los emperadores.

Ignoro si obraré todavía más ineptamente que aquel hombre al hablaros hoy del matrimonio, yo que profeso el celibato, y ante vosotros, padres y varones religiosísimos que sois todos, no sólo ajenos a las bodas y apartados del matrimonio, sino también, o ejemplares clarísimos de toda continencia, o una juventud de comienzos seguros

y de inclinaciones tales que han de superar a toda esperanza.

Y si no me libra de esta afrenta que el apóstol San Pablo dió tantos preceptos a los consortes, y que escribieron del matrimonio gruesos volúmenes varones santísimos y esclarecidos doctores, ciertamente me excusará que no estuvo en mi mano, por la presión de compañeros y amigos, no tratar un argumento que había meditado y que tal vez no es indigno de mi profesión y de vuestra expectación.

Comoquiera, pues, que hace algún tiempo ha sido traída a esta Universidad la causa del matrimonio de los ilustrísimos príncipes, reyes de Inglaterra, y durante algunos días ha sido ventilada y vivamente discutida en aquel gravísimo Claustro de doctores y maestros; me excitaron muchos amigos míos a que disertase de ella en la primerelección, y habiendo aceptado, porque no podía negarme, me ha sido forzoso desatarme hoy de la deuda contraída.

Ciertamente, al intentar hablaros de tan grave y molesta cuestión, tantas dudas se me ofrecieron que temo, no sin fundamento, que antes de entrar de lleno en ella me va a faltar el tiempo, la arena en el reloj y la benévola atención vuestra que siempre me sabéis prestar.

Así, pues, comoquiera que venga la cosa, si oís lo que no esperabais y os quedáis sin oir lo que esperabais, a vuestro cuidado dejo velar por mi nombre y, o aplaudir mis conatos y mis estudios, o echar un velo sobre ellos como hasta aquí lo habéis hecho siempre.

El lugar de la escritura que voy a estudiar y comentar es aquel de San Mateo, en el capítulo 19 de su Evangelio: *Lo que Dios unió no lo separe el hombre.*

En la explicación de este pasaje bíblico ocurren tres cuestiones que dan lugar a tres partes: de la constitución del matrimonio, de los impedimentos del matrimonio, de la disolución del matrimonio.

PRIMERA PARTE

Y porque, como dice Cicerón, *el estudio de una cosa debe principiar por su definición,* por eso, ante todas las cosas, se pregunta qué es el matrimonio, si un derecho entre marido y mujer del que es lícito usar para la procreación o, hablando más sencillamente, para la cópula carnal.

Y parece que sí, porque todo uso de mujer fuera del matrimono es ilícito; luego el matrimonio es el derecho de este uso.

Además, por el matrimonio no parece que se haga otra cosa que consigan varón y mujer mutua facultad de usar de sus cuerpos para la generación, y así esta facultad no parece ser otra cosa que el derecho a la cópula; luego...

Contra este parecer alego que el matrimonio exige inseparabilidad, como lo dice el tema de esta cuestión y lo repite el Apóstol en su carta a los Corintios con estas palabras: *Mando a los que se han unido en matrimonio, no yo, sino Dios, que la mujer no se separe de su marido, y si se apartare, permanece casada; y el varón no despida a su mujer* (1).

Prenotandos.

Para la solución de esta dificultad anticipo el fundamen-

---

(1) Buscando Vitoria la definición del matrimonio, pregunta: ¿Consiste la esencia del matrimonio en el derecho a la cópula o en la indisolubilidad? A esta duda contesta a continuación de los prenotandos.

to de ella (1) tomándolo de Aristóteles (II *Phys.)*, el cual dice que las cosas naturales tienen sus necesidades según el fin a que se destinan; mas el matrimonio es puesto entre las cosas naturales por el mismo Aristóteles, pues dice que el hombre es antes animal conyugable que social, y, sin embargo, añade, es por naturaleza animal social; por lo mismo, el matrimonio tiene sus fines por los cuales ha sido instituído, pues Dios, que es autor y fundador del matrimonio, no hace las cosas en vano, sino por algún fin.

Doble es el fin del matrimonio, según Aristóteles. El primero y principal, la procreación y educación de la prole en su ser natural y en su ser racional, es decir, para la vida y para la virtud, porque lo que da una forma da lo que a tal forma es consiguiente, como dice en el libro *De Generatione,* es decir, aquello que conviene a la cosa natural como tal; así lo que da fuego, no sólo da la forma del fuego, sino también el calor y las otras propiedades del fuego. Por lo mismo, a los padres pertenece no sólo dar la substancia del hombre, sino también lo que es propio del hombre como tal, a saber, la vida según la razón, o sea la vida civil y ciudadana, pues es el hombre por naturaleza animal social, como es el fuego por naturaleza caliente, y, por lo tanto, a los padres corresponde proporcionar no sólo aquello que es necesario para la vida natural, sino también lo necesario para la vida social.

El otro fin del matrimonio es el prestarse mutuamente varón y mujer obsequios y auxilios. Porque es el hombre animal débil y necesitado del apoyo ajeno, por eso es animal social; mas, porque no todos los oficios necesa-

(1) De la *solución*, no de la dificultad.

rios a la vida son propios ni de hombres solos ni de mujeres solas, sino unos de hombres, como arar, edificar y semejantes, y otros de mujeres, como hilar y otros, por eso se unen varones con hembras.

Puse ya el fundamento para casi todo lo que he de tratar en esta relección. Pues, según Aristóteles en el libro *De Anima*, todas las dudas que se presenten acerca de una cosa se han de resolver a la luz de la definición de ella. Mas, aquellas cosas que se ordenan a un fin, óptimamente se definen por el mismo fin, y así las dudas que ocurran acerca del matrimonio han de ser explicadas por el fin del matrimonio.

Se vuelve a la cuestión (1).

Digo, pues, que para la esencia del matrimonio no es bastante el derecho de copularse (2).

Pruébase. Si el concúbito vago fuese lícito, no bastaría él para constituir la esencia del matrimonio; esto es claro porque, supuesta aquella licitud, frustraríase tal unión por parte de ambos fines del matrimonio.

Pruébase (3). Si fuese lícito el concúbito vago, es decir, el libre acceso de cualquier hombre a cualquier mujer, no podrían lograrse de ningún modo los fines del matrimonio. Porque, además que de tal unión rara vez se engendra prole, no podría ésta, de haberla, ser cómodamente criada y educada, siendo incierto el padre, no sólo

(1) Los epígrafes no son de Vitoria; los pongo para facilitar la inteligencia de tan delicada e importante cuestión. Los prenotandos intercalados fácilmente podrían distraer del cuerpo de la doctrina, si no se llamara la atención.

(2) Para la esencia del matrimonio no es bastante el derecho a la cópula, sino que se requiere, además, la indisolubilidad, pues sin ésta fuera el concúbito vago, es decir, después de usada una mujer fuera lícito acercarse a otra, y así indefinidamente; pero indisoluble con deber de cohabitar.

(3) Se va a probar el consiguiente de la segunda proposición condicional del anterior silogismo, que por ella es silogismo causal.

civilmente, sino naturalmente; las mujeres son sin el marido más débiles y más impotentes de lo que puede consentir el total cuidado de los hijos; y no podría ser cierto el padre si promiscuamente fuera licito el coito, ora con uno, ora con otro.

Y aun supuesto que una sola mujer fuese de un solo varón, no obstante, sin deber mutuo de convivir, frustraríanse también ambos fines del matrimonio, pues ni la procreación de la prole fuera cierta, siendo libre (1) el coito, ni la educación por los padres fuera posible, no teniendo éstos obligación de convivir; y la instrucción moral cabría apenas, comoquiera que es necesario que primeramente sea el niño llevado por la madre por las especiales necesidades de él e inmediatamente enseñado por el padre, el cual entonces ya no habitaría con la madre.

También el segundo fin del matrimonio frustraríase (2): no habría que esperar obsequios y auxilios mutuos que sólo del amor proceden, el cual no lo tendría el marido a la mujer que podría relacionarse con otros hombres, ni la mujer al marido que podría entenderse con otras mujeres.

Afirmo, pues, que **aparte del derecho a la cópula, requiérese para el matrimonio obligación mutua y perpetua de varón cierto y mujer cierta en orden a la procreación de hijos.**

Y se prueba: Sin tal obligación no son posibles los fines del matrimonio, y con ella sí; luego se exige.

Díjolo ya el apóstol San Pablo (Carta a los Romanos, cap. 7): *La mujer casada, mientras vive el marido está atada*

---

(1) No *libre* en el sentido de lícito indistintamente el coito entre distintas personas, sino en el sentido de no ser obligatorio.

(2) Por ambas cosas: por el concúbito vago y por la no obligación de cohabitar.

a la ley. Además (primera Carta a los Corintios, cap. 7): *La mujer no tiene potestad sobre su cuerpo sino el varón; y del mismo modo, el marido no tiene potestad sobre su cuerpo sino la mujer.* Luego se exige la mutua obligación.

Resuelta esta cuestión surge otra duda: ¿Es de esencia del matrimonio el consentimiento entre varón y mujer?

Parece que sí, porque es de esencia del matrimonio la mutua obligación que no puede nacer sino de pacto y mutuo consentimiento entre varón y mujer. Luego lo exige la esencia del matrimonio. Y se confirma por el parecer de todos los jurisconsultos y teólogos, que afirman que el matrimonio no se consigue sino por el mutuo consentimiento de los contrayentes.

Contra esta sentencia está, que el derecho que puede nacer por pacto puede nacer también por la fuerza de la ley del superior, pues en todos los otros negocios, la obligación que engendran contrato y pacto puede engendrar otra causa, como la servidumbre que puede nacer de contrato, pero también del derecho de guerra y por otros modos; el cambio de dueño de las cosas puede hacerse por contrato, pero también por prescripción y por otros títulos.

Así, pues, no puede negarse que la obligación matrimonial, que suele proceder del consentimiento y pacto entre los contrayentes, también puede originarse de otras fuentes.

Por lo tanto digo:

No es de esencia del matrimonio, absolutamente hablando, el consentimiento y pacto entre los contrayentes.

Pruébase, primeramente por aquel principio aceptadísimo entre los teólogos: Lo que Dios puede hacer me-

diante una causa segunda puede hacerlo por sí solo. Luego si Dios puede hacer un matrimonio mediante pacto mutuo entre varón y hembra, puede hacerlo también sin ese pacto (1), obligando a la unión marital, del mismo modo que mediante el pacto.

Confírmase esto, porque Dios tiene mayor dominio sobre el varón y la mujer que ellos sobre sí mismos; pues, si ellos tienen potestad para entregar sus cuerpos, con mayor razón la tiene Dios, y de tal divina ordenación se originaría un matrimonio de la misma condición que nacido de pacto, pues fuera obligación de la misma naturaleza y dirigida a los mismos fines. Negar esto fuera lo mismo que negar que un ratón engendrado por el sol no es ratón lo mismo que engendrado por otro ratón (2).

Nueva confirmación. Mandó el Señor a Oseas (Profecía de Oseas, cap. 1): *Toma por mujer a una ramera y haz tuyos a los hijos de su fornicación.* Por el cual precepto, si se hubiese referido a una determinada mujer, hubiera podido Oseas tomarla en matrimonio aun forzada, porque ya le había sido dada por Dios; y graves y sapientísimos

(1) Que es causa segunda.

(2) Mucho tiempo se rió la química de la piedra filosofal que había de convertir todos los minerales en oro; y aun el escolasticismo de los tiempos modernos ayudó a la mofa, con todo y mirarse con malos ojos el vulgo de los científicos y el vulgo de los filósofos. ¿Se ríe igualmente hoy la verdadera ciencia da aquella famosa piedra? ¿Qué más da *piedra filosofal* que *procedimiento industrial?* ¿No se tiende hoy a la *unidad de la materia*, como se ha demostrado la *unidad de la energía?*

¿Qué dirá en los venideros tiempos la biología del principio: *Omne vivens ex ovo?* ¿Se reirán nuestros nietos de la vieja teoría de la *generación espontánea*, en su racional y limitada acepción tomada, como nos reímos hoy de ella? ¿Quién es capaz de decir qué se hace del alma de los brutos y de las plantas que perecen?

El poderoso instinto científico de aquellos sabios antiguos, desarrollado y vigorizado por un pasmoso trabajo y una placidez interior soberana, va a humillar al fin nuestros humos de análisis y nuestra plétora de empirismo.

doctores enseñan que no fué esto visión de Oseas, sino realidad, y que tomó a mujer ramera. Y por este hecho no es menester recurrir a dispensa divina en el precepto de no fornicar, porque Dios hizo que fuera la ramera legítima esposa de Oseas, lo cual se deduce del relato de la mencionada profecía, en la que se le llama a la meretriz consorte. ¿Por qué no pudo darles mutuamente a cada uno potestad sobre el otro?

Entre los primeros padres hubo verdadero matrimonio, pues de ellos se dijo: *Por causa de ésta abandonará el hombre a su padre y a su madre, etc.* Y les mandó el Señor: *Creced y multiplicaos.* Adán contestó a Dios: *La mujer que me diste me dió del árbol y comí.* No obstante, la Escritura no hace mención de pacto alguno entre ellos. Luego fueron unidos por autoridad divina, lo que parece expresarse en aquello del Evangelio: *Lo que Dios unió no lo separe el hombre.*

No se me diga que el pacto se hizo por aquellas palabras: *Esto ahora hueso de mis huesos y carne de mi carne; por lo cual dejará el hombre, etc.* Nunca me satisfizo la exposición de aquellos que así lo dicen. Pues en primer lugar aquellas fueron palabras de sólo Adán, el cual sólo no podía constituir matrimonio con la primera mujer; pero, además, parecen dichas aquellas palabras después de hecho el matrimonio.

Tengo, pues, por cierto, ni creo que pueda dudar nadie, que el matrimonio puede constituirse por autoridad divina del mismo modo que por consentimiento de los contrayentes, y tal vez ha ocurrido ya así.

Paludano dice que tal vez hizo Dios el matrimonio entre Adán y Eva, durmiendo Adán, y que al despertarse conoció lo que habia sido hecho en él y profetizó lo que había de ser hecho en los otros; pero lo más probable es,

que aquel matrimonio no fué hecho inmediatamente por Dios, dice, sino que fué inspirado a Adán que prestase consentimiento, y al despertarse pactaron mutuamente los primeros padres y se siguió el vínculo. Esto dice, pero no lo prueba. Consúltese a Santo Tomás (dist. 27, q. 1, art. 2, q. 1 ad 2, y dist. 33, q. 1, art. 2 ad 5, y dist. 27, q. 1, art. 1, q. 3.)

Así, pues, de todas las discusiones de acá y de allá habidas, dos cosas sacamos en limpio:

Primera. Que el matrimonio, en cuanto a su esencia, es un vínculo, ya para el derecho a la cópula, ya para la formación de los hijos mediante la mutua e indivisible y perpetua obligación de un varón cierto a una mujer cierta; entendiendo por formación de los hijos la educación de ellos y la constitución de la familia.

Segunda. Que el vínculo matrimonial, por más que indudablemente puede Dios constituirlo sin consentimiento ni del varón ni de la mujer, no obstante, por ley natural y por ley divina no se constituye sino por pacto de ambos contrayentes.

Se objeta a mi doctrina diciendo: Por el contrato de esponsales hay mutua obligación para el uso del matrimonio, y no obstante, por él no hay matrimonio; luego no toda la razón del matrimonio consiste en la mutua obligación, sino que se exige algún otro contrato o consentimiento.

En primer lugar, niego que del contrato de esponsales surja mutua obligación, al menos inmediata, para el uso del matrimonio, pues no puede caber obligación para cosa ilícita. Con sola la obligación que nace de los esponsales, no es lícito el uso del matrimonio, antes fuera fornica-

ción, comoquiera que para ello se exige consentimiento de presente.

Por los esponsales no hay más obligación que a contraer matrimonio y por el matrimonio hay obligación inmediata al uso de él, el cual es actual entrega de los cuerpos, de donde nace tal obligación; y así debe entenderse, que la razón del matrimonio consiste en la mutua entrega del cuerpo y en la obligación para el uso de él. Mas, la entrega entiéndese hecha, la haga quien la haga; pues nada modifica el que sea hecha por los mismos que contraen o por su superior.

En segundo lugar, digo que por obligación entiendo, no sólo derecho, sino verdadero dominio; la mujer no debe su cuerpo y el uso de él al varón, como puede deber el dinero por alguna estipulación, el cual es ciertamente del deudor no del acreedor, aunque debido; sino que el cuerpo de la mujer no es de la mujer, sino del varón, y recíprocamente, como dijo San Pablo. De donde el matrimonio no es sólo una obligación mutua, sino un traspaso de los cuerpos en orden a la generación.

Esta teoría abre ancho campo para la disputa. Si es, pues, así, que no es de esencia del matrimonio el contrato y consentimiento entre los cónyuges, sino que es bastante la mutua obligación a los usos matrimoniales con actual entrega de los cuerpos, y esto Dios universal señor no sólo puede hacerlo absolutamente, sino que lo hizo alguna vez; pregúntase si tal potestad la transmitió a la Iglesia y al Emperador, de tal suerte, que la Iglesia y el Emperador puedan constituir matrimonios sin consentimiento de las partes, es decir, que puedan con causa suficiente entregar una mujer a un varón y al revés, aun constando ciertamente la resistencia de alguno de ellos.

Proposición:

Parece que la Iglesia y el Estado pueden constituir con causa matrimonios sin consentimiento de las partes y aun constando ciertamente de la resistencia de alguna de ellas.

En todos los otros negocios, todo derecho que nace por consentimiento y pacto puede nacer también por ordenación de la ley. Pues lo mismo en el Estado civil como en la Iglesia hay potestad de traspasar por legítimas causas el dominio de una cosa de uno a otro, aun con resistencia del primer señor. ¿Por qué, pues, en eso solo contraemos y coartamos esta potestad de tal modo que no pueda la Iglesia, por cualquier causa, dar al varón el derecho y la potestad sobre el cuerpo de la mujer y recíprocamente? El príncipe, ciertamente, puede traspasar, por causa de crimen, de estipulación o de otra condición, un campo, una casa, un caballo, dinero de un legítimo dueño a otro nuevo, aun reclamando el primero; ¿por qué la Iglesia no podrá hacer esto, mediando justa causa, con el cuerpo de sus súbditos? Y así podría la Iglesia hacer que, habidos esponsales y cópula, hubiese matrimonio, aun resistiéndose una de las partes.

Aclaremos más esto. Si la Iglesia no tuviese poder para hacer esto, fuera por causa de la atadura entre los cónyuges puesta por el matrimonio; pero mayor atadura es la esclavitud, y, no obstante, poder tiene para reducir a ella y no se lo negamos, y aun los padres tuvieron derecho para reducir a esclavitud a sus hijos y hubo práctica de ello; ¿por qué, pues, tan obstinadamente le negamos este poder con respecto al matrimonio, es decir, de entregar mutuamente a los hombres?

Además, Aristóteles dice que el hombre es más de la nación que de sí mismo; luego la nación tiene más poder sobre él que él mismo. Pero el hombre puede entregarse;

luego si necesita la nación de la persona de ese hombre para los usos del matrimonio, parece que puede echar mano de él, aun resistiéndose, así como puede exponerle a la muerte por la salvación de toda la comunidad.

Y si hay empeño en contrariar mi doctrina diciendo que no es el mismo el derecho que los superiores tienen sobre las cosas de los hombres que sobre sus cuerpos y sobre sus personas, no parece que se resuelva mejor la cuestión. No sé quién ha probado que la potestad que yo defiendo no la tengan los superiores, no negándoles nadie poder sobre nuestra vida y nuestra muerte; cuando mayor parece éste que el de entregar una mujer a un hombre.

Más: la Iglesia ha hecho uso de este poder, como se desprende del capítulo *Si conditiones (De conditionibus apositis)*. Establece allí la Iglesia que si se contrae con condición imposible o torpe, a pesar de ella es válido el matrimonio, mientras no sea aquella condición contra la esencia del matrimonio; como, por ejemplo, si se contrae con la condición de que le haga su consorte Dios o de que mate a Pedro, el matrimonio es válido, y, no obstante, es sin consentimiento. Luego... Y no valga decir que aquel matrimonio es presunto, porque no hay presunción que valga contra quien puso condición torpe o imposible.

Además, y ciertamente, puede hacer la Iglesia a uno religioso profeso, aun contra su voluntad, y, sin embargo, mayor atadura es ésta, pues anula el matrimonio; luego puede también la Iglesia hacer de un soltero un casado. El antecedente se prueba por el capítulo *De Regularibus*, donde se decreta que si alguien perseverase en un monasterio, a sabiendas y voluntariamente, más de un año, se tenga por profeso, aun sin consentimiento; y es verdadero monje aunque no quiera, y no hay tal pro-

fesión presunta, sino verdadera, que le obliga en el fuero interior.

Fuera, también, menester demostrar que el matrimonio es una excepción de la ley general, según la cual todo lo que puede hacerse por contrato voluntario puede hacerse por la autoridad del superior.

Otra razón. Si se niega a la Iglesia el sobredicho poder será por la gran libertad que ha querido Dios haya en contraer matrimonio. Pero no hay tal; la Iglesia obliga bajo pena de excomunión y bajo otras penas a contraer matrimonio a los que celebraron esponsales, y esto ya es limitar la supuesta libertad; además, el Príncipe puede imponer pena de muerte al que no se casare con la mujer que comprometió por los esponsales; por lo mismo, pudiéndose así coartar la libertad, ¿por qué se niega el poder de coartarla por el matrimonio?

Otra razón. Si Cristo pudo, como es cierto, dar a la Iglesia este poder, parece que para algún caso particular se lo haya dado, v. gr., si peligrase toda la Iglesia por no casarse el hijo de nuestro rey con la hija del gran turco, cristiana y deseosa de tal matrimonio; si el primogénito del rey no quisiere casarse, ¿por qué no podría forzarle a ello el Papa? Y forzarle digo, esto es, obligarle lo mismo que si voluntariamente contrajese.

En tal caso y parecidos puede la Iglesia mandar casarse y lanzar excomunión contra el desobediente, la cual quita la libertad, comoquiera que no puede el mandado evadirse de la excomunión si no se casa. Así, pues, no es obstáculo la libertad para que pueda la Iglesia constituir verdaderos matrimonios.

Además, todo lo que Dios ha hecho, ordenadamente ha sido hecho (San Pablo a los Romanos). *Vió Dios que todo lo que había hecho era muy bueno* (Gen., cap. 1). Pero con-

vendría mucho a toda república que la aludida potestad residiese en el soberano para cuando alguna vez fuera necesario su ejercicio al afianzamiento de la paz y para evitar perniciosas guerras.

Otra razón. Caso que fuesen diez los hombres y las mujeres, como en tiempo de Noé, ¿por qué no se podría obligar a los hombres a tomar mujer? ¿Por ventura no podía obligar Noé a sus hijos y a sus hijas?

No parece, pues, error intolerable defender que después de los esponsales y habida cópula puede la Iglesia obligar al matrimonio, aun resistiéndose alguno de los interesados.

Mas, porque a los teólogos como a los jurisconsultos no les es lícito sostener doctrinas desacostumbradas, nuevas y no oídas, contra la autoridad de los mayores, por eso, siguiendo la opinión común, sostengo que

El matrimonio no puede constituirse sino por el consentimiento de los contrayentes, no por autoridad alguna humana.

Prueba. Por tal unión no hecha por el mutuo consentimiento frustraríanse ambos fines del matrimonio; luego la Iglesia no tiene poder para casar independientemente del consentimiento de los contrayentes.

El antecedente se prueba así: El primer fin del matrimonio, que es la procreación y educación de la prole, no podría obtenerse entre los forzados a él sin recíproco amor, comoquiera que las verdaderas relaciones matrimoniales son gran signo de amor. Por lo cual San Pablo recomienda a los maridos que amen a sus mujeres, y el Señor en el Génesis dijo: *Por causa de ésta*, etc. Porque los deberes matrimoniales no pueden cumplirse sin amor

mutuo y gran compenetración de las almas, cualidades que no pueden tener las uniones forzadas.

El segundo fin del matrimonio mucho menos todavía podría conseguirse. La asistencia debida y los mutuos obsequios no pueden proceder sino del amor, el cual apenas o nunca se hallaría en los cónyuges unidos contra su voluntad.

Otra razón. Todo vínculo que pueda constituir poder humano puede ser por éste deshecho; pero la Iglesia no puede romper el vínculo matrimonial; luego ni constituirlo.

Es clara la mayor, porque en todos los otros traspasos de cosas hechos por el príncipe, así como éste puede trasladar la propiedad de un súbdito a otro, resistiéndose aquél, así también puede devolverle al primero lo que antes fué suyo, contra la voluntad del segundo, no obstante cualquier género de posesión y uso de la cosa; de tal manera, que tiene igual potestad para rescindir un contrato como para constituirlo. Mas, no puede el Papa rescindir un contrato matrimonial después de consumado el matrimonio, ni antes, con oposición de los cónyuges, según aquello: *Lo que Dios unió*, etc. Luego... Ciertamente, no hay razón ninguna para que pueda la Iglesia en determinados casos constituir un matrimonio, con repugnancia de las partes, y no pueda rescindirlo nunca, ni aun pidiéndolo los cónyuges.

Tercero. Si al mismo tiempo contrajera Pedro por palabras de presente (1) matrimonio con María y el Papa entregase a María en matrimonio a Juan, entonces, o sería nulo el matrimonio, o fuera María mujer de ambos. Y es claro: en el caso habría doble causa simultánea sufi-

(1) Mediante contrato absoluto, sin condición que hiciese de presente ineficaces las palabras o formas de contrato matrimonial.

ciente para constituir el matrimonio; luego, o ambas producen efecto, y entonces fuera la mujer cónyuge de los dos, o se contrarían, y entonces el efecto es nulo y por lo mismo nulo el matrimonio, y nunca podria saberse si habria algún matrimonio verdadero o no, porque podría dudarse de si quisiera el Papa entregar a otro la mujer (1).

Si dices que en el citado caso la autoridad del superior vence y que María es mujer de Juan, te salgo al paso y pongo el cuarto argumento: Si tiene el Papa el poder que estamos rechazando, cualquier Obispo lo tiene también en su diócesis, pues ignoro qué pueda el Papa en toda la Iglesia que no pueda el Obispo en su obispado, a no ser aquellas cosas que de suyo se refieren a la Iglesia universal, como la determinación de la fe (2); todo lo demás que puede el Papa lo puede el Obispo en su diócesis, a excepción de aquellas cosas en las cuales les ha sido limitada la potestad por el derecho, como en la dispensa de los votos y de los impedimentos matrimoniales (3).

Quinto. La Iglesia no hizo nunca uso de tal facultad, ni durante la sola vigencia de la ley natural, ni en tiempos de la ley escrita, ni durante la ley Evangélica, no habiendo duda que alguna vez hubiese convenido hacer uso

(1) No se ve este peligro. Poca fuerza tiene esta supuesta duda. *Aliquando dormitat Homerus.*

(2) La definición de las verdades de fe como tales.

(3) No veo cómo este argumento puede contestar a la réplica al anterior con que da comienzo el finido párrafo.

Quiere probar Vitoria que en el caso citado no vence la autoridad del superior, sino que, o el matrimonio tal es nulo, o María es mujer de Pedro y Juan; y lo prueba diciendo que cualquier Obispo tendría en su diócesis el poder de constituir matrimonios, aun resistiéndose los interesados, si el Papa lo tuviese para toda la Iglesia universal. Digo que no veo enlace entre lo uno y lo otro, a no ser que se quiera decir que, aun limitando mucho el poder del superior (pues el poder del Obispo es muy inferior al del Papa), se daría lugar a lo mismo.

de ella; por lo mismo, creíble es que no tiene la Iglesia tal potestad.

Sexto. La Iglesia obliga a algunos a contraer matrimonio, como después de los esponsales (1); mas a los que no quieren, no los une como a cónyuges. No obstante, en todos los demás negocios, si alguien no quisiese dar lo que debe, le forzaría a ello con sentencias y penas. Luego si la Iglesia pudiese dar marido a una doncella contra la voluntad de ésta, debería, después de los esponsales, ponerla en manos del varón, aunque no quisiese; lo cual nunca intentó hacer.

A los argumentos contrarios es claro lo que hay que contestar.

Primeramente digo, que en los otros traspasos de propiedad y en todos los otros vínculos no se impide por la violencia el fin por el cual se decretan o se constituyen. En el caso del matrimonio, en cambio (como se ha mostrado), totalmente se impediría la consecución de su fin.

Segundo. En los otros traslados de propiedad, si por ventura después de hechos surgen inconvenientes, puede ponerse remedio, pues puede retornarse al primer estado o volver a mejor; no ocurre lo mismo con el matrimonio, el cual, una vez realizado legítimamente, no puede deshacerse. Por eso, en el primer caso no hay tanto peligro, si se hacen los traspasos sin consentimiento de aquellos a quienes corresponde; no así en el matrimonio, que impide el temor, lo que no ocurre con las otras cosas.

Tercera, y al parecer muy principal razón. En los demás negocios síguese idéntico efecto si se hace algún

(1) Los esponsales obligan a contraer matrimonio. Véase el Apéndice.

traspaso por autoridad superior, como si se hace por voluntad y pacto de los hombres. Para los mismos usos, es uno señor de una cosa adquirida por autoridad de la ley, o por prescripción, o por cualquier otro título legítimo, que si la hubiere adquirido por compra o donación del primitivo dueño; tal es el dinero y todas las otras cosas. El matrimonio, sin embargo, ha sido constituido por Dios y por la naturaleza de tal modo que los usos de él no pueden de ningún modo exigirse sino de los voluntarios, pues nunca podrá uno forzadamente procrear hijos o educar y formar a los procreados.

Si el Príncipe o la Iglesia pudieran en absoluto dar a una mujer marido y a un hombre una mujer, sería del todo ineficaz este poder para los efectos y usos del matrimonio; por lo mismo fuera vano. No así con Dios, pues Él no sólo es dueño de los cuerpos, sino de las almas y de los corazones, y a su arbitrio puede unir cuerpos y almas, quieran o no quieran; y no tiene menor poder para unir los cuerpos en vínculo conyugal que las almas en mutua benevolencia y vehemente amor.

Cuarto. En la supuesta necesidad pública de que fuera obligatorio contraer matrimonio, podría compeler a ello el poder público; pero al que se resistiere en absoluto, no podría el poder público entregarle mujer; por lo cual no se excusan las hijas de Lot, porque, aun creyendo tal vez que ningunos otros hombres habian sobrevivido en el género humano, se entregaron a su padre, siendo no sólo incestuosas, sino también fornicarias, por entregarse a no marido propio.

Resta tratar: Cuál sea ese consentimiento matrimonial.

No está en mi ánimo tratar aquí todo lo que acerca del consentimiento matrimonial han disputado los doctores, pues fuera inacabable; únicamente me ocuparé de aquello que es todavía objeto de controversia, y acerca de lo cual dudan teólogos y jurisconsultos; a saber: si el contrato por palabras de presente y con consentimiento condicional de un hecho futuro, engendra matrimonio una vez cumplida la condición antes de revocar el primer consentimiento. Tal fuera el contrato hecho así: «Te recibo por mujer, si tu padre consintiere ó muriere.» Y supongo que se hace el contrato con intención de contraer matrimonio, puesta la condición.

Doctores celebérrimos, Príncipes del Derecho, sostienen la parte afirmativa, asegurando que el matrimonio se hace firme en cumpliéndose la condición, sin necesidad de nuevo consentimiento ni contrato.

E intentan demostrarlo: En primer lugar, en todos los demás contratos condicionados, cumpliéndose la condición, queda hecho el contrato absoluto, sin que se requiera nuevo consentimiento, como en estos casos: «Te doy cien libras de hierro, si se salva mi nave»; «Te regalo una casa, si me das a tu hija en matrimonio»; «Te vendo el campo si muere mi padre»; todos estos contratos, puesta la condición, quedan cerrados y obligan.

Luego también ocurre lo mismo en el matrimonio.

Segundo. Si se niega del matrimonio esto que se concede a los otros contratos, será indudablemente por causa de la singular libertad que en los matrimonios se exige, mucho mayor que en los restantes contratos. Mas esto mismo es contra la libertad, pues no podría uno contraer cuando quisiera y al tiempo que quisiera. Luego si ahora quiere uno contraer para el día de mañana y no

para el dia de hoy, se atenta contra su libertad si se le impide hacerlo como lo quiere.

Además. Aquel contrato no lo es de esponsales; luego es matrimonial. Clara es la consecuencia.

El antecedente se prueba asi: Si fuera contrato de esponsales quedarian éstos firmes, o al tiempo de hacer el contrato o al tiempo de cumplida la condición; no ocurre lo primero, pues lo mismo que impide el matrimonio impide los esponsales, a saber, la condición; no lo segundo, porque el contrato condicional pasa a absoluto, puesta la condición, como ocurriria en este caso: «Contraigo contigo, si tienes permiso de tu padre», el cual equivaldría a este otro, supuesto que de presente se tuviera el requerido permiso: «Contraigo contigo absolutamente, sin condición.» Luego al tiempo que la condición se cumple, se cierra en firme el contrato, y, por consiguiente, es matrimonio.

Confírmase que el contrato aquel condicional no es de esponsales de presente, porque de él no nace impedimento de pública honestidad, como se dice en el capítulo único *de Sponsalibus,* libro 6, donde se lee que en los esponsales condicionales no se contrae impedimento de pública honestidad, a no ser que fuera purificado el contrato por el cumplimiento de la condición.

También. Toda la fuerza del contrato nace de la intención de los contrayentes. Mas éstos, mediante aquel contrato, intentan el matrimonio, no los esponsales; luego si no contraen matrimonio, no hacen nada; y que hagan algo, es decir, que queden los contratantes obligados, puesta la condición, lo dice el capítulo *Super eo* (de Conditione apposita).

Otra razón. Si se hiciere tal contrato al tiempo que se pone la condición, fuera verdadero matrimonio. Asi, el

mismo efecto parece que obra como si de presente se hiciera aquel contrato pasado, si mientras tanto no ha sido revocado (1). Luego creíble es que haga matrimonio (2).

En sexto lugar, se arguye del cap. *De illis.* (De conditione apposita), donde se dice que si alguien jurase a una mujer tomarla por consorte, con estas palabras «Si llevares dinero», no fuera reo de perjurio si no se casase por no llevar dinero la mujer, a no ser que hubiese habido consentimiento de presente o hubiese seguido al contrato cópula carnal. Luego, al contrario, si hubo consentimiento de presente, será reo de perjurio. Más, en el caso ya suponemos que hay consentimiento de presente. Luego será matrimonio el contrato condicional. (3).

---

(1) Es decir: hago un contrato condicional de matrimonio, pero coincidiendo al mismo tiempo el cumplimiento de la condición; tal contrato es ciertamente verdadero matrimonio. Cuando la condición no se cumple al mismo tiempo que se hace el contrato, éste es de tiempo pasado con relación al momento en que se cumple la condición, que suponemos de futuro. Dice, pues, que no se ve que pueda ser distinto el efecto producido por aquel contrato pasado del que produce siendo hecho de presente, desde el momento que el contrato es acto de la voluntad y el cumplimiento de la condición es un hecho externo. El tiempo es un elemento completamente ajeno a las entidades psicológicas como lo es un contrato; y tan condicional es el contrato, cuando coincide en tiempo con el cumplimiento de la condición, como cuando entre el momento en que tiene lugar el uno y el momento en que tiene lugar la otra, media el accidente *tiempo*. Ni en el primer caso ni en el segundo hay *simultaneidad de naturaleza*, que es lo que importa, sino *prioridad de naturaleza* del contrato con respecto al cumplimiento de la condición, y por lo tanto, son esencialmente separables y el uno no entra en la constitución del otro.

(2) El contrato condicional de futuro.

(3) Hay muchas matafisicas en esos argumentos. Ciertamente, el mismo decreto de Alejandro III, que expresa el capitulo *De illis* del titulo *De conditionibus appositis* es algo oscuro. Si en el contrato condicional a que se refiere, la condición es *sine qua non*, el contrato es de *futuro*, no de *presente;* para ser de presente, es menester que la condición futura no sea *sine qua non*. En tal caso, claro está, siendo la condición en la voluntad misma accidental a la esencia del contrato, se es perjuro si no se da firmeza al contrato hecho con juramento. Por el hecho de la cópula carnal subsiguiente, comparando

Además, si contraigo contigo «para el día de mañana», en viniendo el día de mañana parece que hay matrimonio, no a partir de hoy, sino a partir de mañana. Y se prueba: si se dijera «si hay día de mañana o si mañana sale el sol, me caso contigo», habría matrimonio; luego también con otra condición, que se cumpla, y que ahora suspende el contrato, el contrato se hace puro, y, por consiguiente, el matrimonio. Así, es igualmente válido el matrimonio «para el día de mañana», que «para el tiempo que me des cien ducados».

Por fin, si alguien contrajere con estas palabras: «Contraigo contigo si consientes y contraes conmigo», y ella respondiera «Contraigo», habría verdadero matrimonio; y, no obstante, la condición fuera de tiempo futuro. Luego, semejantemente, si se dice «contraigo contigo, si dentro de un año consientes», puesta la condición, habrá verdadero matrimonio. Se confirma la comparación diciendo que en el contrato matrimonial siempre ocurre esto, a saber: que uno dice primeramente «contraigo contigo», y luego espera el consentimiento del otro, el cual puesto queda hecho el matrimonio; consiguientemente, parece que la eficacia del matrimonio depende de acontecimientos futuros.

Hasta aqui los sobredichos esclarecidos Doctores.

Mas, la opinión común de los teólogos es contraria a la anterior, y por la autoridad y doctrina de ellos formulo un canon universal.

Si de algún pacto o estipulación no surge desde

---

el dinero que puede sobrevenir con el deshonor de la mujer, se sobrentiende subordinado el primer derecho al segundo deber, y se considera la condición puesta no *sine qua non*.

De este modo el contrato condicional es cuasi absoluto y puede ser de *presente*, constituyendo matrimonio. Tal parece que es lo que el argumento intenta.

el primer momento inmediatamente el matrimonio, sea lo que quiera lo que luego sobrevenga, ya la edad correspondiente, ya cópula carnal, ya dispensa de impedimento, ya que se cumpla la condición puesta al contrato, nunca habrá matrimonio si no se ponen de nuevo todas aquellas cosas que son necesarias y de esencia del matrimonio.

Por donde digo que para que haya legítimo y verdadero matrimonio, como es suficiente, así también se exige mutuo consentimiento expreso y puro de presente, es decir, para el tiempo para el cual se contrae y para el tiempo en el cual se hace el matrimonio, y así, en caso de duda, sólo es esponsalicio el contrato, aunque se cumpla la condición.

Las razones son:

Primero. El matrimonio es sacramento de la Ley Nueva, y como tal no parece que dependa de acontecimiento futuro, y la ratificación no hace Sacramento. Luego...

Segunda. Cumpliéndose la condición, no hay matrimonio, pues si lo hubiera no se obligaria entonces a las partes a contraer, sino a cohabitar y a consumar el matrimonio; en cambio se les obliga a contraer (capítulo *Super eo,* De conditione apposita); luego tal contrato no es tenido como matrimonio.

Tercera. El matrimonio se hace por el consentimiento de las partes; pero el consentimiento condicional fué insuficiente; luego sigue siéndolo, puesta la condición.

Que el consentimiento condicional fué insuficiente para engendrar matrimonio, pruébase porque si el que puso la condición revoca su consentimiento antes de cumplida ella, ya se frustra el matrimonio, como defienden los mismos autores de la doctrina contraria; luego tampoco puede engendrar matrimonio el consentimiento condicio-

nal no retractado antes de puesta la condición. Pruébase la última consecuencia porque el disentimiento no invalida el contrato ni le quita virtud; por lo mismo, si el contrato condicional tiene fuerza para engendrar matrimonio, lo obtendrá, no obstante el disentimiento. Que el disentimiento no invalide aquel contrato, es claro, porque, a pesar de cualquier disentimiento, sería obligada a contraer la parte que puso la condición, como lo dice el citado capítulo *Super eo;* de lo contrario, el contrato condicional fuera de ningún vigor, si pudiera rescindirse por el capricho de cualquiera de los contrayentes.

Además, si el que contrajo condicionalmente contrajere absolutamente con otra mujer antes de cumplida la condición del primer contrato, fuera válido el segundo matrimonio; luego tampoco queda hecho el matrimonio con la primera mujer en cumpliéndose la condición. Pruébase la consecuencia porque, indudablemente, si tenía el referido contrayente condicional facultad por casarse con otra mujer, la tiene para no casarse con la primera.

Al primer argumento de los contrarios contesto que el afianzamiento de un contrato condicional, cumplida la condición, no es por el derecho natural, pues tal contrato parece sólo promisivo; lo han establecido las leyes para forzar a la seriedad en las promesas; pero en la cuestión del matrimonio no pueden las leyes hacer eso.

Y aun puede concederse en absoluto que en los demás negocios sí ocurre, que cumplida la condición, se hace válido el contrato; pero en el matrimonio no, por causa de la libertad que ha querido Dios hubiese en las elecciones matrimoniales, de tal suerte que quien no tiene todavía mujer sea libre de tomarla o no tomarla, pues que

aun según los adversarios, no teniendo el contrayente condicional mujer, antes de cumplida la condición, está en su potestad contraer o no contraer. Por esta doctrina es clara la solución al segundo argumento.

Al tercero digo que tal pacto lo es de esponsales, de presente y para el tiempo en que se cumpla la condición (1).

Contesto al cuarto, que por más que el contrayente condicional no tenga intención de esponsales sino de matrimonio, no obstante, vale el contrato en favor del matrimonio y se aplica aquella cláusula: «Si no vale como lo hago, valga como puede valer.»

Prescindiendo de los argumentos contrarios intermedios, contesto al séptimo diciendo, que si alguien contrae para tiempo incierto, no hay matrimonio sino esponsales; a menos que sea para tiempo que necesariamente ha de venir, como «para mañana».

Si al sobrevenir la condición persevera el consentimiento, ¿hay matrimonio?

Parece que sí, pues si desde el primer momento se hubiese cumplido la condición, hubiere habido matrimonio. Luego si de presente coexisten el mutuo consentimiento con la condición cumplida, parece que se opera el mismo efecto.

Otra razón. El consentimiento de presente basta para la sustancia del matrimonio; luego, si en el momento de

(1) Es decir: al tiempo de hacer contrato matrimonial condicional, lo que se hace de verdad es contrato de esponsales (de presente); cumplida la condición, sigue siendo contrato de esponsales. Para que sea matrimonio es preciso volver a expresar el consentimiento absoluto. Esto entiende el texto. Véase la doctrina actual en el apéndice.

cumplida la condición, subsiste el consentimiento, habrá verdadero matrimonio.

No obstante lo cual, digo:

Aun cuando en el momento de cumplirse la condición persevere en ambos contrayentes condicionales el consentimiento primitivo, no hay matrimonio.

Desde el principio no hubo matrimonio; luego es menester que de nuevo se pongan todos los requisitos suficientes; mas, el consentimiento aquel condicional no fué suficiente para producir matrimonio, porque no fué puro sino condicionado; luego tampoco ahora basta, cumplida la condición.

Además. El consentimiento es insuficiente si no se expresa; pero el consentimiento aquél no se expresa por el advenimiento de la condición; luego no produce matrimonio.

También. El consentimiento condicional (como se dice en el capítulo *Super eo)* tiénese, no por consentimiento de presente, sino de futuro; luego no es suficiente para el matrimonio.

Por fin. Por aquello que no está en poder de uno no parece que se pueda hacer matrimonio; pero la condición aquélla no está en poder del contrayente; luego no puede producir matrimonio.

A los argumentos contrarios contesto negando la consecuencia del primero.

Al segundo contesto, que si a la vez hay consentimiento y cumplimiento de la condición, verdaderamente hay matrimonio, al menos si se expresa el consentimiento; pero si sólo permanece el primer consentimiento no hay matrimonio, porque «apruebo ciertamente el primer pacto y me agrada, pero nada quiero hacer de nuevo».

De todo lo dicho se desprende qué hay que decir respecto de casos que ocurren. Uno de ellos es que uno, por ejemplo, siendo menor de edad, contrajo con palabras de presente y con consentimiento de presente y con intención de contraer matrimonio: llegando a edad hábil, ¿quedará firme el matrimonio, si no ha revocado antes el primer consentimiento, sino que, al contrario, se ha gozado siempre en él?

Otro caso es éste: se contrajo con consanguínea, bajo la condición de la dispensa pontificia; viene la dispensa, que place y se acepta, ¿hay matrimonio?

Sencillamente se contesta que en estos casos y en otros semejantes no hay matrimonio.

Queda por dar satisfacción a un escrúpulo no despreciable. Es el caso de uno que contrae engañado; mas, creyendo a peritos jurisconsultos se convence que contrajo de verdad, y forzado por este error, haciendo de la necesidad virtud, contrae (1) por afecto marital con la mujer desposada con él; pero de tal suerte, que de no estar equivocado por el parecer de los Doctores, se hubiese separado de ella. ¿Es válido el matrimonio?

Ciertamente, en favor de la afirmación y en favor de la negación hay razones probables.

En primer lugar, parece que hay matrimonio, pues ni el derecho ni los Doctores dicen que impide el matrimonio otro error que él de la persona; pero en el caso dado no hay error de la persona, sino error de doctrina; culpa es del contrayente haber creído a juristas ignorantes (2); error de persona hubiera sido si hubiese creído que era virgen la ya violada, o que era rica la que en realidad era pobre.

(1) Es decir, renueva el consentimiento.

(2) Es muy duro esto. Seguramente odiaría Vitoria esta teoría.

La opinión contraria se apoya en que, en tal caso, no se hizo nada de nuevo, sino solamente se ratificó lo que se juzga ya irremediable. Así, pues, si antes fué nulo el matrimonio, nulo es ahora igualmente; lo cual guardo para tratar más prolijamente en otro lugar.

De momento, me es gratísimo poder decir que tal matrimonio es nulo, no sólo en virtud del último argumento, que no es débil, sino porque, en general, el error acerca de aquellas cosas que son de esencia del contrato vician el contrato, y tal ocurrió en el caso, comoquiera que por el error de los juristas no se crea ya libre el contrayente supuesto y ratifique sólo lo ya hecho; así, pues, es nulo el contrato, como procedente de error.

Viene al caso recordar aquí lo que los autores afirman, comentando el capítulo 1.º *De regularibus* del libro 6. Si alguien, dicen, hace voto de religión antes de la pubertad, no le obliga el voto si, hecho mayor, ratifica engañado, es decir, por creer que el voto había sido válido. Así, pues, yo pienso sin asomo de duda que el matrimonio del caso es nulo porque se hizo con error acerca de lo esencial y fundamental del matrimonio, que es el consentimiento, que es sustancial al matrimonio, y nada hay tan opuesto al consentimiento como el error. (Véase la ley *Si per errorem)* (1).

SEGUNDA PARTE DE LA RELECCIÓN DEL MATRIMONIO

De los impedimentos del matrimonio.

En esta segunda parte trataremos de los impedimentos matrimoniales.

---

(1) Para dejar clara la doctrina corriente hoy entre teólogos moralistas, aprobados desde luego por la Iglesia, pondré a continuación un apéndice acerca del matrimonio. Es menester que de cuestión tan trascendental no queden dudas peligrosas en ciertos lectores.

Se pregunta:

Así como la Iglesia ilegitima por su autoridad el matrimonio de determinadas personas, ¿puede hacer lo mismo el soberano?

A saber: Se pregunta si puede el príncipe seglar poner impedimentos al matrimonio, es decir, si las personas hábiles, naturalmente, para el matrimonio pueden ser inhábiles por la ley civil, de tal suerte, que, si contraen, sea nulo el contrato.

Parece que sí. Como arriba se dijo, lo mismo en las cosas naturales que en las morales y civiles, la razón hay que tomarla del fin. Ahora bien; la potestad real o civil ha sido constituída para el bien de la nación, cualquiera que él sea, ya la vidá pacífica o cualquiera otro bien humano; luego todo lo que es necesario o conduce a tal fin, parece que cae de lleno bajo la potestad de príncipe o civil. Pero gran parte del bien común depende de los matrimonios; luego puede el príncipe dictar leyes por las cuales se eviten e invaliden determinados matrimonios que de algún modo puedan ser dañosos a sí mismos o dañosos a la nación. También parece que el fin del matrimonio se ordena al fin del legislador, a saber: al bien común. Luego...

Segundo argumento. Todas las razones que traen los Doctores para que la Iglesia aparte del matrimonio a determinados grados de consanguidad y de afinidad son tomadas de la ley natural y del bien público; así, pues, como la razón del bien público sea la norma para el gobierno de los príncipes y gobernadores civiles, también será propio de la potestad civil poner impedimentos al matrimonio.

Es claro el antecedente: pues una de las razones que se dan es la del peligro entre los parientes que conviven

en una misma casa, pues si fuera entre ellos lícito el matrimonio se daría ocasión al incesto y al estupro.

Otra razón es la necesidad de extender las relaciones entre los hombres; que no queden encerradas las amistades en un mismo hogar y por unas mismas paredes.

Ambas cosas son de la incumbencia de la ley civil, que debe prohibir los estupros y los adulterios, y fomentar y propagar las relaciones y amistades entre los ciudadanos.

Así, pues, poner impedimentos matrimoniales no excede la potestad civil.

Tercera razón: Es el matrimonio un contrato civil o en contrato civil se funda; pero el príncipe tiene poder sobre tales contratos; luego puede legislar acerca del matrimonio. Confírmase lo cual por el hecho de que han sido dadas leyes que prohiben determinados matrimonios; tales son las leyes *Sororis, Semper, Palam, Quin etiam, Non est* y *Finali*, donde se dice que hay incesto contra la ley natural e incesto sólo contra la ley civil; también consúltense las leyes *Si adulterium cum incestu* y *Juliam, de adulteriis*.

No vale decir que el matrimono es un sacramento y por lo mismo se exime de toda potestad no espiritual. En primer lugar, porque el matrimonio antes no fué sacramento propiamente dicho, sino sólo una función natural (1). En segundo lugar, porque no es obstáculo el que sea sacramento para que los particulares se pongan condiciones por las cuales no hay sacramento (2). Por fin, porque el Papa mismo no tiene jurisdicción sobre el matrimonio, sino sólo en cuanto es un contrato (3); luego no se excluye, por ser sacramento, de la potestad seglar,

(1) Ni ahora lo es tampoco entre los no bautizados.

(2) Desde el momento que no hay matrimonio.

(3) Los sacramentos, por ser de derecho divino, están fuera del alcance de la potestad papal.

como no se excluiría la compraventa si fuese sacramento.

Tampoco vale decir que el matrimonio es un contrato ante Dios y en el fuero de la conciencia, y que el príncipe no tiene potestad en el fuero de la conciencia, sino sólo en el fuero contencioso. En primer lugar, porque también los otros contratos civiles son contratos (obligan) en el fuero de la conciencia, como la compra, la donación y otros semejantes. Además, es totalmente falso que el príncipe no tenga potestad en el fuero de la conciencia (1), comoquiera que el poder civil procede de Dios lo mismo que el espiritual, según aquello de San Pablo (Carta a los Romanos, cap. 13): *Toda potestad de Dios procede; quien resiste a ella, resiste a la divina ordenación.* Luego por este lado no es la potestad civil ajena al matrimonio.

Tampoco basta replicar que el matrimonio es un pacto natural, es decir, que es por ley natural; en cambio, los otros pactos son civiles, es decir, son por ordenación de la ley civil; pues también los otros pactos, como las donaciones, promesas, etc., son verdaderos pactos y obligan, prescindiendo de las leyes civiles.

Por fin, tampoco resuelve la cuestión decir que a la ley civil le corresponde solamente premiar el bien y castigar los delitos, como el adulterio, el hurto y el homicidio; mas no prohibir lo que de su naturaleza es bueno y lícito. Por ejemplo: No corresponde a la ley civil prohibir el matrimonio con una consobrina; en cambio, sí le corresponde castigar el matrimonio con una hermana, si lo prohibe la naturaleza. Digo, pues, que no resuelve la cuestión esta dificultad, porque es falso que las leyes civiles no

(1) Es falso que las leyes civiles justas no obliguen en conciencia.

puedan prohibir lo que por naturaleza es lícito. Pues, como enseña Aristóteles, las leyes versan sobre aquellas cosas que, antes de ser legisladas, pueden ser hechas así o de otra manera, mas no después, e indudablemente puede la ley civil no sólo castigar los delitos, sino también dar a algunos actos carácter de virtuosos o de viciosos; puede, ciertamente, la ley prohibir algunos gastos de suyo lícitos, determinados juegos por otra parte inofensivos y otras muchas cosas de esta naturaleza que puede haber en toda sociedad; de otra suerte, la potestad civil fuera deficiente y la república insuficiente para sí, si no pudiera legislar acerca de cosas pertenecientes a su estado y que no hayan sido objeto de ninguna otra ley.

Los que sienten lo contrario discurren así:

Sobre una misma cosa no pueden versar potestades diversas, pues habría fácil turbación y confusión si acerca de la misma cosa se legislase diversamente, válida y simultáneamente, respecto a los mismos súbditos; lo cual ocurriría en nuestro caso, si el príncipe seglar y el Pontífice pudiesen legislar acerca del matrimonio, pues podría suceder que lo que uno prohibiese permitiese el otro, y no sabría el pueblo a qué atenerse ni a quién obedecer, Y así, impedimentos ha puesto la ley civil que no reconoce la Iglesia, la cual recibe al matrimonio a los impedidos solamente por aquella ley. Luego...

Además: el matrimonio es una causa espiritual que no corresponde, por lo mismo, al poder civil, etc.

A esta cuestión respondo primeramente que:

Es indudable que el príncipe seglar, por la condición y naturaleza de su potestad, tiene jurisdic-

ción sobre el matrimonio, aun para prohibir las bodas entre los parientes y afines, y puede dar leyes y poner impedimentos como la Iglesia.

Ni veo por qué el legislador Moisés no pudo por su propia autoridad dar sobre el matrimonio aquellas leyes que por divina autoridad dió, aun suponiendo que su potestad de ningún modo fué espiritual, sino que fué él solamente príncipe del pueblo de Israel. Antes de la ley de Cristo opino que no hubo potestad y jurisdicción espiritual alguna, como la hay en la Iglesia, y sin embargo, no veo por qué los príncipes no pudieron dar leyes acerca del matrimonio.

Segundo:

Esto no obstante, puede la Iglesia quitar esa potestad a la autoridad civil.

Es decir: el príncipe temporal puede ser impedido para el ejercicio de esta jurisdicción por la potestad espiritual; es decir, por el Sumo Pontífice.

Pruébase. Porque (en este momento lo doy por seguro) la sociedad temporal está en cierto modo subordinada a la espiritual, y, por lo mismo, también la potestad temporal está sujeta a la espiritual; pues, como dice Aristóteles, si el fin de un arte o de una facultad es inferior y está ordenado al fin de otra facultad, también estará un arte sujeta a la otra arte, y un artífice al otro artífice; así, la industria y la navegación están sujetas al arte militar, como también el industrial al Emperador. Comoquiera, pues, que la paz humana y las conveniencias civiles y la alimentación misma se ordenan a la felicidad espiritual y al bien perfecto del hombre como tal, síguese que la potestad civil esté en cierto modo sujeta a la potestad espiritual. Luego, no sólo en los pactos matrimoniales, sino también en los otros pactos y relaciones civiles es indu-

dable que al poder espiritual pertenece regular y limitar la potestad temporal en aquellas cosas que están unidas con las espirituales, y decir cuándo y hasta dónde puede en ellas legislar la potestad civil.

No quiero decir con eso que la potestad temporal esté ordinariamente y en todas las cosas sometida a la potestad espiritual; y de ninguna manera pienso que los príncipes seglares sean vicarios de Cristo o de los Pontífices, sino que tienen recibido de Dios poder de jurisdicción de igual modo que lo tienen los Sumos Pontífices, el cual poder no puede ser estorbado sino en particulares casos por la potestad espiritual.

Lo que digo es que por justas causas puede la Iglesia quitarle a la potestad civil el conocer y legislar de algunas cosas, sobre las cuales tiene este poder por derecho propio, en cuanto que de su naturaleza a la potestad civil pertenecen, pero que no pueden ser administradas convenientemente por sola ella cuanto los intereses espirituales requieren. Tal ocurre en el matrimonio. Pues, como el pacto matrimonial dependa del derecho divino, y sólo de derecho divino puede entenderse y resolverse acerca de qué se exige para el matrimonio, entre qué personas puede tener lugar y entre cuáles no, y otras cosas parecidas que atañen al contrato matrimonial; las leyes sobre el matrimonio no pueden dictarse convenientemente por aquél que no recibió potestad espiritual, como es el príncipe seglar. Mediante sola la luz humana no pueden conocerse muchas cosas que ocurren en los casamientos, entre las cuales una es la elección de personas. Por lo cual, por justas causas, todo el negocio de componer matrimonios ha sido reservado a la potestad espiritual, aun cuando no fuera Sacramento.

Y yo pienso también que el obispo puede en su Dióce-

sis poner impedimentos al matrimonio, como todo lo demás que puede el Papa, a no ser que la causa haya sido reservada al Papa.

Santo Tomás dice: El matrimonio, en cuanto a la utilidad que se le sigue, como es la amistad y el obsequio mutuo, es legislado por la ley civil.

Y en otro lugar dice también: Llámanse ilegitimas para contraer las personas en cuanto nó están dentro de la ley que constituye el matrimonio. Pero el matrimonio en cuanto es una función necesaria de la naturaleza, es constituído por la naturaleza; en cuanto es un sacramento, es constituído por el derecho divino; en cuanto es una función social, es constituido por la ley civil; por tanto, por cualquiera de las tres leyes puede ser una persona ilegitima para el matrimonio.

Por fin, es también ésta doctrina suya. El matrimonio no es sólo un sacramento, sino además una función social; por lo mismo, depende de las autoridades eclesiásticas más que el bautismo, que es un sacramento solamente, porque así como los contratos y relaciones humanos son determinados por las leyes humanas, así los contratos y relaciones espirituales lo son por las leyes eclesiásticas.

Paludano enseña que cualquiera ordenación de la ley humana acerca del matrimonio, carece de eficacia, no sólo si es contra el derecho divino o contra el canónico, sino también si no es por el derecho canónico aprobada, porque la causa matrimonial es espiritual o eclesiástica, y a los legos nadie les dió poder para legislar sobre las cosas espirituales, y si algo legislan, no tiene valor alguno si no es aprobado por la Iglesia.

Ambos, Santo Tomás y el Paludano, dicen que los impedimentos matrimoniales no tienen valor alguno puestos por la potestad civil, si la autoridad eclesiástica no los confirma.

SEGUNDA PARTE DE LOS IMPEDIMENTOS DEL MATRIMONIO

Si todos los grados prohibídos en el Levítico son contra derecho divino y si todos son ilegítimos por derecho canónico (1).

Aquí ya hemos de descender al caso particular de los serenísimos reyes de Inglaterra.

---

(1) He aquí las palabras del Levítico (cap. 18):

6. Ningún hombre se llegará a la que le sea cercana por sangre para descubrir sus vergüenzas. Yo el Señor.

7. No descubrirás las vergüenzas de tu padre ni las vergüenzas de tu madre: tu madre es. No descubrirás sus vergüenzas.

8. No descubrirás las vergüenzas de la mujer de tu padre, porque vergüenzas de tu padre son.

9. No descubrirás las vergüenzas de tu hermana de padre o de madre, que haya nacido dentro o fuera de casa.

10. No descubrirás las vergüenzas de la hija de tu hijo o de la nieta por parte de hija, porque tus vergüenzas son.

11. No descubrirás las vergüenzas de la hija de la mujer de tu padre, a la que parió para tu padre y que es hermana tuya.

12. No descubrirás las vergüenzas de la hermana de tu padre, porque es carne de tu padre.

13. No descubrirás las vergüenzas de la hermana de tu madre, por cuanto es carne de tu madre.

14. No descubrirás las vergüenzas de tu tío paterno ni te llegarás a su mujer, pues tiene contigo parentesco de afinidad.

15. No descubrirás las vergüenzas de tu nuera, porque es mujer de tu hijo, ni descubrirás su ignominia.

16. No descubrirás las vergüenzas de la mujer de tu hermano, porque vergüenzas son de tu hermano.

17. No descubrirás las vergüenzas de tu mujer ni de su hija. No tomarás la hija de su hijo ni la hija de su hija para descubrir sus vergüenzas, porque son carne de él y tal coito es incesto.

Catalina, ínclita mujer, hija de los reyes de España casó con el primogénito de Enrique VII, rey de Inglaterra; murió sin sucesión y casó en segundas nupcias con el actual soberano de los ingleses, Enrique VIII, el cual queriendo, después de muchos años de casado, libertarse de aquel matrimonio, alega que fué aquel contrato nulo por derecho divino y por derecho natural, de tal modo que ni el Sumo Pontífice pudo dispensar del impedimento que nace de haber sido su mujer consorte del hermano difunto, y por tanto, que fué y es el matrimonio nulo.

---

18. No tomarás por concubina de ella a la hermana de tu mujer, ni descubrirás sus vergüenzas, viviendo aún ella.

19. No te llegarás a mujer que padece el menstruo ni descubrirás sus vergüenzas.

20. No tendrás coito con la mujer de tu prójimo ni te mancharás con mezcla de semen.

En el cap. 20 se lee también:

11. El que durmiere con madrastra y descubriere las vergüenzas de su padre, mueran entrambos de muerte; su sangre sea sobre ellos.

12. Si alguno durmiere con su nuera, mueran entrambos, porque cometieron un crimen; su sangre sea sobre ellos.

14. El que además de la hija se casase también con la madre de ella, cometió un crimen, arderá vivo con ellas y no permanecerá enmedio de vosotros tan grande abominación.

17. El que tomare a su hermana, hija de su padre o hija de su madre, viere las vergüenzas de ella, y ella viere las vergüenzas del hermano, hicieron un crimen execrable, serán muertos a la vista de su pueblo, porque recíprocamente se han descubierto sus vergüenzas y llevarán sobre si su iniquidad.

18. El que se ayuntare con mujer en el flujo menstrual y descubriere sus vergüenzas, y ella misma mostrare la fuente de su sangre, ambos serán muertos de enmedio de su pueblo.

19. No descubrirás las vergüenzas de tu tía por parte de madre o de padre: el que esto hiciere descubrió la ignominia de su propia carne, llevarán sobre si ambos a dos su iniquidad.

20. El que se ayuntare con la mujer de su tío paterno o materno y descubriere la ignominia de su parentela, llevarán entrambos su pecado; sin hijos morirán.

21. *El que casase con la mujer de su hermano hace una cosa ilícita; descubri las vergüenzas de su hermano; sin hijos morirán.*

Con ocasión de esto se pregunta: Los grados prohibidos por el Levítico ¿lo son todos por el derecho natural?

Para la resolución de la tal cuestión pongo esta proposición fundamental:

Por estar algunos grados prohíbidos por derecho divino no se sigue que el matrimonio contraído, desobedeciendo, sea nulo.

Porque no es suficiente que un matrimonio esté prohibido por alguna ley para que sea nulo. Así, por ejemplo, por derecho divino está prohibida la contratación de beneficios eclesiásticos y la colación simoníaca y, no obstante, a pesar de esos delitos, se adquiere verdadero derecho al beneficio simoníacamente adquirido (1). Además, yo juzgo prohibida por derecho divíno la pluralidad simultánea de beneficios (2), y no obstante, el que posee muchos beneficios, tiene perfecto dominio de las cosas anejas a ellos y perfecto derecho a todo lo que se siga de los mismos. También está prohibido por derecho divino casarse con otra después de contraídos esponsales con una mujer, y sin embargo, el matrimonio es válido.

Hago observar, ante todo, que una cosa es ser *prohibi-*

(1) Al menos por derecho eclesiástico, es nula la provisión simoníaca de beneficios. Podría controvertirse si el que estipuló simoníacamente la renuncia de un beneficio para que otro entre a gozar de él, tiene obligación de hacer efectiva la renuncia, cumplido por la otra parte el compromiso simoníaco; como se controvierte, si el que fornicó estipulando antes un precio al pecado, tiene obligación de pagar. Lo más natural parece que sí; pero como es cuestión controvertible, en la práctica hay libertad.

(2) No vamos a discutir si la pluralidad de beneficios en un mismo sujeto es prohibido por derecho divino o sólo por derecho eclesiástico. Lo cierto es que, aparte el estar vedada esta pluralidad en multitud de documentos canónicos, el Concilio Tridentino mandó concretamente (Sesión 24, cap. 17, *de reformatione)* «que en adelante sólo se confiera un beneficio a cada uno. El cual beneficio, si no es bastante para la honesta sustentación del beneficiado, puede ir unido a otro simple suficiente». Entiéndese por beneficio simple el que no exige residencia.

do un pacto o un acto, y otra cosa es ser *anulado*. Pues muchas cosas hay prohibidas por ambos derechos, humano y divino, y no obstante, son válidas si se hacen. Los ejemplos son tan manifiestos que no juzgo necesario traerlos a la memoria. La prodigalidad, v. gr., es prohibida por derecho divino y, no obstante, la donación hecha por el pródigo es válida y por ella se adquiere verdadero derecho. El contrato simoníaco está prohibido por derecho divino; no obstante, por lo que a este derecho se refiere, es válido, y el que de tal modo recibe un beneficio eclesiástico o el sacerdocio (1) consigue un título verdadero. La multiplicidad de los beneficios es prohibida por el derecho divino; no obstante, quien los posea tiene título verdadero y percibe legítimamente los frutos de ellos.

Después de celebrados esponsales con una mujer, por derecho divino y natural está prohibido contraer con otra, sin embargo, es válido el matrimonio contraído. Y, en general, dondequiera que por ley eclesiástica haya impedimento que *impida* la celebración del matrimonio, mas no que *anule* el matrimonio contraído, hay pecado contra la ley matrimonial (2) en la celebración de él; no obstante, el matrimonio es válido y rato (3). Asimismo, contraer con

---

(1) En cuanto al sacerdocio es cierto que es válido: no dependen los sacramentos en su esencia del derecho eclesiástico. En cuanto a los beneficios simoníacos podría disputarse si son válidos por derecho divino; mas lo cierto es, como dijimos arriba, que los beneficios conferidos o adquiridos simoníacamente son por ley eclesiástica nulos.

(2) Pecado de obediencia.

(3) Hay diferencia entre matrimonio *válido* y matrimonio *rato*. Hay tres especies de matrimonio por razón de la naturaleza del vínculo: válido, rato y consumado. Es matrimonio válido todo matrimonio hecho sin contrariar ley alguna dirimente; se subdivide en simplemente válido y rato. Simplemente válido es el matrimonio natural que no es sacramento, como el de los infieles. Es rato el matrimonio sacramental entre cristianos (*ratificado* por la Iglesia). Ambas especies son lógicamente independientes del uso carnal del matrimonio. Cuando éste sobreviene, el matrimonio se llama *consumado*

voto simple de castidad está prohibido por derecho divino; no obstante, es válido el matrimonio contraído.

De lo cual deduzco que por el hecho de estar prohibido por derecho divino un matrimonio no se sigue que el matrimonio contraído contra la ley sea nulo: no es suficiente para que sea nulo un pacto, que esté prohibido.

Así, pues, para demostrar que un matrimonio es nulo no bastará probar que se contrajo ilícitamente.

Confírmase esto, porque con las mismas palabras con que en el texto divino se prohiben los matrimonios entre consanguíneos y afines, se prohiben también entre personas que sin obstáculo podían contraer. Así, en el libro del Exodo, cap. 34, se prohibe a los hijos de Israel tomar mujeres cananeas (1) y en el Levítico se prohibe a los sacerdotes contraer con mujer prostituta (2), y, no obstante, si tales matrimonios prohibidos por la ley se hubiesen contraído no juzgo yo que hubieran sido nulos, comoquiera que en el capítulo 21 del Deuteronomio se permite a los hijos de Israel tomar por mujer a las cautivas extranjeras, aunque con ciertas solemnidades y ceremonias (3). De Salomón se lee que tenía mujeres amonitas, moabitas y etheas, de las gentes sobre las cuales había dicho el Señor: *No entraréis a ellas ni sus hijos entrarán a vuestras mu-*

---

(1) *Ni tomarás de sus hijas mujeres para tus hijos; no sea que después de haber ellas fornicado hagan también fornicar a tus hijos con sus dioses* (v. 16).

(2) *A ramera e infame prostituída no tomarán por mujer, ni a aquella que ha sido repudiada por su marido; porque están consagrados a su Dios.* (Cap. 21, v. 7.)

(3) «Si vieres entre los prisioneros una mujer hermosa y te enamorares de ella y quisieres tenerla por mujer, la introducirás en tu casa; la cual se raerá el cabello y se cortará las uñas y dejará el vestido con que fué hecha prisionera; y quedándose de asiento en tu casa, llorará un mes a su padre y a su madre; y después entrarás a ella y dormirás con ella y será tu mujer Mas si después no hiciere asiento en tu corazón, la dejarás ir libre y no podrás venderla po· dinero ni apremiarla violentamente, porque la humillaste.»

jeres. Y, no obstante, eran verdaderas consortes, pues así las llama la Escritura (1). En el último capítulo del libro de Neemías se halla escrito que los hijos de Israel se casaban con mujeres de Azoto, de Ammon y de Moab (2). Dícese lo mismo en el libro I de Esdras, y en el cap. 9.º expresamente se lee, que colocaban a las extranjeras en matrimonio (3).

Santo Tomás, no obstante, afirma que todos aquellos casamientos de judíos con extranjeras eran nulos, y que ellas, mejor que consortes, deberían llamarse concubinas y prostitutas (4).

Por lo mismo, no es obstáculo la divina prohibición para que de las mujeres vedadas pueda tomarse válidamente esposa.

De todo lo cual se desprende que de las prohibiciones de contraer, formuladas en el Levítico, no se sigue satisfactoriamente que entre las personas comprendidas en aquellas leyes no pueda haber verdadero matrimonio, aun durante la vigencia de la ley vieja.

Para esclarecer la cuestión mediante un ejemplo, diga-

---

(1) «... el rey Salomón amó apasionadamente a muchas mujeres extranjeras y a la hija de Faraón y a las de Moab y de Ammon, de la Idumea y Sidon y de los Etheos, de las gentes sobre las que dijo el Señor a los hijos de Israel: No entraréis, etc. A éstas, pues, se unió Salomón con ardentísimo amor. Y tuvo setecientas mujeres, que eran como reinas, y trescientas concubinas; y las mujeres pervitieron su corazón.» (III Rey., cap. 2.)

(2) «Vi asimismo en aquel tiempo algunos judíos que estaban casados con mujeres de Azoto, de Ammon y de Moab. Y sus hijos, la mitad hablaban la lengua de Azoto, y no sabían hablar judaíco y hablaban según la lengua de los dos pueblos. Y los reprendí y maldije. E hice azotar algunos de ellos y mesarles los cabellos y que jurasen por Dios que no darían sus hijas a los hijos de ellos y que no tomarían de las hijas de ellos para sus hijos ni para sí mismos.» (Libro II de Esdras o libro de Neemías, cap. 13.)

(3) «Para que no volviésemos a invalidar tus preceptos ni contrajésemos matrimonio con los pueblos de estas abominaciones.» (I Esdr., cap. 9, v. 14.)

(4) Bien podría ser que fuese ley dirimente aquélla, ni más ni menos que el actual impedimento *disparitatis cultus*.

mos que si en el Levitico se hubiera preceptuado que la mujer que hiciese voto de continencia no se casara, fuera válido su matrimonio si, desobedeciendo a la ley, se casaba; pues hoy es indudable que lo es (1), y el derecho divino no tuvo mayor eficacia en el Antiguo Testamento que en los tiempos de la ley Evangélica.

No hay, pues, razón bastante para negar que se haga matrimonio válido entre determinadas personas, que por derecho divino son alejadas del matrimonio.

En segundo lugar, digo que no porque en el Levítico se prohiba a determinadas personas casarse, se les prohibe también por la ley Evangélica (2).

Pruébase, porque el Viejo Testamento ha sido derogado. Muchas cosas hay mandadas por la ley Vieja que cesaron de obligar al venir la ley Evangélica; tales son los preceptos ceremoniales y judiciales. La cual cesación consta, no sólo por las palabras de Cristo en la Cruz, *Consummatum est*, sino también por la definición de los Apóstoles reunidos en Concilio (3), en el cual, después de

(1) El voto de no casarse hace ilícito el matrimonio; pero no lo anula. Véase el apéndice.

(2) Vitoria anda persiguiendo de muerte el versículo 21 del capítulo 20 del Levítico, copiado más arriba, en que se apoyaba el sensual rey de Inglaterra. Dicho texto prohibe casarse con la mujer del hermano; está bien, dice Vitoria; pero ni todas las prohibiciones del Levítico son *dirimentes*, ni aun cuando lo fueran en la ley vieja, se sigue que lo sean también en la ley Evangélica.

(3) Fué el primer Concilio que se celebró en la Iglesia. Llegaron a Jerusalén San Pablo y San Bernabé que iban a consultar la cuestión suscitada entre los judíos de que no cabía salvación sin circuncisión. Pablo y Bernabé no pudieron convencerles de lo contrario, y fueron a buscar el apoyo de los Apóstoles. Reuniéronse, pues, en Jerusalén San Pedro, San Juan y Santiago el Menor, Pablo y Bernabé y todos los obispos y presbíteros que se hallaban en la ciudad santa. De aquella asamblea salió definida la derogación de la ley vieja.

oida la herejía de los fariseos, que decían que se les había de circuncidar y que se les debía obligar a guardar la ley mosaica, se decretó: *Ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros no poner sobre vosotros más carga que estas cosas necesarias.* (Hechos de los apóstoles, cap. 15, v. 28) (1). Y San Pablo enseñó escribiendo a los Romanos: *La ley domina en el hombre mientras vive...; y así vosotros, hermanos míos, habéis muerto para la ley por el cuerpo de Cristo.* Lo cual explica el mismo Santo por comparación a la mujer, la cual, mientras vive el varón, sujeta está al varón; mas en muriendo éste, queda libre de la obediencia a él. También lo expresa en su carta a los Gálatas, donde pone la semejanza del niño que está bajo el ayo todo el tiempo que su padre determinó. Nuevamente loenseña por aquellas palabras: *Abraham tuvo dos hijos, uno de la esclava y otro de la libre, y se le dijo:* «echa de casa a la esclava y a su hijo»; y añade: *Nosotros no somos hijos de la esclava, sino de la libre.* Entendiendo por esclava el Viejo Testamento y por libre el Nuevo Testamento.

En su carta a los Hebreos reprueba el Apóstol la ley vieja por enferma e inútil, y recuerda aquello de Jeremias: *He aquí que vendrán dias, dice el Señor, en que consumaré sobre el pueblo de Israel y sobre la casa de Judá un testamento nuevo, no según el testamento que hice con sus padres;* y añade, *diciendo el Profeta, nuevo, es que el primero envejeció, y lo que se retrasa y se envejece, próximo está de la muerte.*

Así, pues, no es argumento valedero que en el Leviti-

---

(1) Sigue el versículo 29, terminando: *Que os abstengáis de cosas sacrificadas a los ídolos y de sangre y de ahogado y de fornicación; de lo cual si os guardarais, haréis bien. Dios sea con vosotros.*

co se prohiban determinados matrimonios, para que sean también ahora prohibidos.

Puede objetarse de este modo:

Los preceptos morales del Antiguo Testamento no cesaron; así, pues, como el Apóstol no hace distinción entre precepto y precepto, parece que ni los otros preceptos cesaron tampoco.

Se contesta a esto diciendo que ciertamente el argumento concluye, que cesó todo lo que pudo cesar, de tal suerte, que los preceptos morales no tienen vigor alguno por estar contenidos en la Ley Vieja. Por la ley del Testamento Antiguo lo mismo puede probarse que no son lícitos los matrimonios dentro de los grados allí expresados, como que debemos abstenernos de carne de cerdo y en ciertos días de pan fermentado. No sólo no es suficiente argumento la autoridad del Levítico, sino que es herejía afirmar que en la Ley Evangélica se prohiben los matrimonios entre consanguíneos porque estuvieron prohibidos por la Ley Vieja, comoquiera que es herético decir que son simultáneamente obligatorias la ley Mosaica y la Evangélica; así se enseña en el capítulo *Majores*. Es la herejía de Cerinto (1) y de Hebión (2).

---

(1) Cerinto es el primer gnóstico conocido, vivía en el Asia Menor y fué contemporáneo del Apóstol San Juan; fundador y jefe de los *cerintianos*, fué el cabecilla de la insurrección judaico-cristiana, provocada en Roma contra San Pedro por haber admitido en la Iglesia a Cornelio. Defensor de la necesidad de la ley mosaica, quería que se obligase a ella a los pagano-cristianos y era enemigo de San Pablo, apóstol de la libertad de la ley evangélica que nos había redimido del yugo de Moisés. Fué condenada su doctrina por el Concilio de Jerusalén.

(2) Hebión o Ebión parece ser un personaje fantástico de que habla,

Digo en tercer lugar:

Que los impedimentos matrimoniales de derecho divino (1) no pueden determinarse sino por la razón natural, es decir, por la filosofía moral y por proposiciones conocidas por la luz natural.

Se prueba:

Nada se conoce sino o por revelación o por la razón natural. Si, pues, acerca de los impedimentos matrimoniales o nada o muy poco se lee en las Sagradas Letras de donde pueda sacarse argumento (en el Nuevo Testamento no se halla tratada la cuestión y el Viejo Testamento ya cesó); síguese que debemos acudir a la razón natural.

Confírmase: Es común entre los teólogos y es obligatorio sostener que de todos los preceptos de la ley vieja

---

como si fuera histórico, San Epifanio, y le atribuye la fundación de la secta de los EBIONITAS.

Sabido es que los primeros cristianos salieron del pueblo judío. Estos judío-cristianos conservaron el respeto a la ley mosaica, ley que declaró abolida el Concilio de Jerusalén, al menos para los pagano-cristianos. Los judío-cristianos se dividieron entonces en dos bandos: los *petrinianos*, que sostenían la licitud y conveniencia de las prácticas mosaicas, pero no su obligación, y no las imponían a nadie; y los *judaizantes*, herejes que defendían la necesidad de la ley mosaica para la salvación. Los primeros fueron defendidos por San Pedro (petrinianos), y sobre todo por Santiago, primer Obispo de Jerusalén, celoso observador de la ley judaica. Mientras el glorioso Apóstol Santiago vivió no se manifestaron los bandos y no perturbaron la cristiandad de un modo grave. Muerto el primer Obispo de Jerusalén, presentaron para sucederle los *petrinianos* a Simeón y los *judaizantes* a *Thebuthis;* obtuvieron los primeros la victoria y se afianzó la secta.

Es probable que el nombre de *ebionitas* (pobres) lo tomaron primitivamente todos los cristianos que emigraron de Jerusalén antes del sitio del año 68, que previeron; mas luego han quedado con ese nombre los judaizantes solamente.

Cerintianos y ebionitas tenían de común la distinción entre Jesús y Cristo, la observancia como obligatoria de la ley mosaica, el odio a San Pablo y sus escritos y el no reconocer otro Evangelio que el de San Mateo en lengua aramea.

(1) Unas veces llama *derecho divino* al positivo divino, y otras, como aquí, al natural juntamente y al positivo divino.

sólo han sido confirmados íntegramente en la ley nueva los preceptos morales; y como los preceptos morales viejos son los mismos que los de la ley natural, síguese que preguntar si los impedimentos matrimoniales del Levítico obligan, es lo mismo que preguntar si son impedimentos por derecho natural; mas, que sea una cosa perteneciente al derecho natural, sólo puede conocerse por la razón natural; por lo mismo, toda esta cuestión de los impedimentos ha de ser estudiada a la luz de la filosofía humana.

Por otras muchas y justísimas causas y por esta también es llamada por los Apóstoles la ley evangélica, ley de libertad de Cristo: a saber, porque los cristianos sólo están obligados de la ley vieja a aquello a que lo están por derecho natural.

Por lo tanto, si un matrimonio no está prohibido por derecho natural, no hay razón alguna para que sea ilegítimo entre cristianos, pues yo creo que en el Evangelio no hay más preceptos negativos que los propios de la ley natural, y siendo negativo todo precepto que impide un matrimonio, no lo hay en la nueva ley, que la ley vieja perdió su autoridad.

Así, pues, a la razón natural hemos de acudir.

No será más débil la argumentación porque utilicemos la razón natural y no la revelación, pues la razón natural no es una invención humana, sino una luz con que Dios, autor de la naturaleza, ha enriquecido al hombre; es la luz del rostro de Dios con la cual nos ha signado (como dice el Profeta), de tal modo que San Pablo llama divinamente reveladas a las verdades conocidas por la razón natural. (Carta a los romanos, cap. 1, v. 19.) *Pues Dios*, dice, *las ha revelado*. Por lo tanto, no será mucho más débil la definición de la razón natural que la de las Sagradas Letras.

Supuesto eso, pongo una proposición:

No todos los grados prohibidos en el Levítico lo son por derecho natural.

Se prueba. Como advertí desde un principio, la razón y la necesidad de obrar en las cosas morales, como en las demás cosas, se toma del fin; pero, ambos fines del matrimonio subsisten perfectamente aunque no subsistan las eliminaciones de personas del matrimonio hechas por el Levítico; luego, en cuanto del derecho natural depende, no todas aquellas personas son apartadas de unirse en matrimonio.

Se prueba la menor con un ejemplo:

Se prohibe en la ley mosaica el casamiento con una tia, ya materna, ya paterna; y ciertamente no se ve que haya obstáculo alguno para lograr los fines del matrimonio en tal casamiento, ni por la procreación y educación de la prole ni por los mutuos auxilios y obsequios.

Y para entendernos mejor, rechacemos todo lo que en el Levítico se mandó como si no hubiera sido mandado, ya que de allí ningún argumento puede traerse contra nuestra conclusión y no obliga más aquella ley que si nunca hubiera sido dada; y discurramos sólo a la luz de la razón. Así discurriendo, no se hallará jamás razón probable que aparte a los sobrinos del matrimonio con sus tíos. Nunca filósofo alguno, que, sin embargo, escribieron mucho del matrimonio, juzgó ilícito el matrimonio entre estos parientes; así, pues, no parece prohibido él por derecho natural; a algún filósofo, indudablemente, le hubiera ocurrido decirlo, si fuera tal.

Esos matrimonios entre sobrinos y tíos se celebraron frecuentemente entre los gentiles, desconocedores de la ley, sin reprensión de ninguna especie; y, no obstante, el Apóstol San Pablo, en su Carta a los Romanos, dijo: *Las*

gentes, que no conocieron la ley, hacen naturalmente lo que es de la ley, es decir, lo que está conforme con la ley natural.

Luego, no todas las bodas condenadas por el Levítico parecen condenadas por la ley natural.

Segunda razón muy poderosa:

Algunas personas unidas por igual parentesco que aquellas a las que prohibe la ley contraer matrimonio, son autorizadas por la misma ley para casarse; no obstante, si fuera la primera prohibición por la ley natural, subsistiría en el segundo caso, pues la misma razón hay en ambos casos. Pruébase el antecedente, porque en la ley se prohíbe a una mujer casarse con dos hermanos y, sin embargo, se permite en la misma a un hombre casarse con dos hermanas; pues, comoquiera que en ambos casos hay la misma razón de prohibición, porque en ambos hay igual parentesco y afinidad; síguese que si casarse con dos hermanas no está prohibido por la ley natural, tampoco lo está casarse con dos hermanos.

Tercer argumento:

Antes de la ley escrita se verificaron matrimonios, aun entre santos, que luego fueron prohibidos por la ley, como lo verá claro quien hojee las Sagradas Escrituras; luego no todo lo prohibido por la ley lo es por el derecho natural, pues lo prohibido por éste no era menos lícito después de promulgada la ley mosaica que antes de promulgarla. Luego...

Contra esta conclusión se objeta de varios modos.

Primero. Algunos impedimentos puestos por el Levítico lo son por el derecho natural; luego no hay razón para que no lo sean todos.

Así, por ejemplo, se prohiben los matrimonios del padre y la madre con sus hijos, que fueran contra derecho natural, lo cual, aunque no hubiera otras razones, se prueba porque no hubo pueblo tan bárbaro e inhumano que no tuviera horror a estos matrimonios, y aun las bestias y las fieras huyen de tales uniones.

También se prohibe el matrimonio con la mujer del padre, del cual matrimonio dice el Apóstol: *Se comete entre vosotros una fornicación que ni los gentiles cometieron, que es la de copularse con la mujer del padre*. (Carta a los Corintios, cap. 5.) De donde parece que es contra naturaleza el matrimonio entre el hijastro y la madrastra.

Y confírmase la objeción, diciendo: Si son lícitos todos los matrimonios en los cuales se salvan ambos fines del contrato conyugal, no habría matrimonios ilegítimos. Pues en todos puede haber procreación y educación de la prole, mientras no sean estériles los contrayentes; y en todos puede haber auxilios y obsequios mutuos. Luego, como a la luz del principio que se ha sentado, todos los matrimonios son legítimos, es falso este principio.

Segunda objeción. Aquel precepto del Levítico (1) no es ceremonial, como es claro; ni tampoco judicial, pues precepto judicial es el que compone la justicia entre los hombres, a la cual composición no parece se refiere aquel precepto; luego es precepto moral, y, por lo tanto, de derecho natural.

Tercera objeción. Todo lo prohibido en aquel precepto era ilícito entre las gentes (2) antes de la ley; luego es de derecho natural. Es clara la consecuencia, pues que

(1) El precepto aquél múltiple en que se contienen los impedimentos matrimoniales.

(2) No me atrevo a traducir *gentes* por gentiles, pues tampoco me atrevo a llamar gentil a Abraam y a los adoradores del verdadero Dios.

las gentes no estaban obligadas a otra ley. Pruébase el antecedente por las palabras con que termina el citado precepto: *No os manchéis con todas estas cosas con las que están contaminadas todas las gentes, que yo exterminaré en vuestra presencia, y con las cuales está manchada la tierra, cuyos delitos yo visitaré para que arroje a sus pobladores.*

Por todo lo cual, parece cierto que aquellas mismas cosas que son prohibidas por el Levítico, eran itícitas y delictivas entre las gentes a las que no obligaba más que el derecho natural.

A todos los parentescos se les interdice el matrimonio en aquella ley con las mismas palabras; pues siempre revelan torpeza que lleva consigo el carácter de deshonestidad natural; y del mismo modo llama a los matrimonios, que veda, delitos y abominaciones y execraciones.

Luego, si algunos grados son de derecho natural, lo son todos.

A estas objeciones contesto lo siguiente:

A la primera. Concedo la mayor y niego la menor; y digo que indudablemente prohibe la ley natural los matrimonios entre el hijo y la madre y entre la hija y el padre.

Para eso, hay que considerar que asi como unas virtudes están unidas con las otras virtudes y una verdad está siempre conforme con otra verdad, así también los divinos preceptos están mutuamente concordes y por ningún lado se rechazan; de otra suerte, la sabiduría divina no lo dispondría todo suavemente si por un lado prohibiese lo que por otro permitiese. Así, pues, no sólo no son contrarios los divinos preceptos, sino que mutuamente se apoyan, de tal suerte, que es muy difícil guardar uno sin guardar el otro. Ahora bien, es precepto natural venerar

y reverenciar a los padres, y también que los cónyuges se sirvan mutuamente; por lo tanto, aunque no más que por razón del segundo fin del matrimonio, éste está prohibido entre padres e hijos por derecho natural. Porque, ¿cómo es posible que la madre sirva al hijo salvando la reverencia y piedad filial? ¿Cómo puede depender de los preceptos y de la voluntad del hijo? O, ¿cómo podrá el hijo aguantar mandar a su madre y exigir los obsequios conyugales? Así, pues, por ningún motivo es posible unir al hijo a la madre en matrimonio. Confírmase por aquello de San Pablo: *Cada uno ame a su mujer como a sí mismo; mas, la mujer tema a su marido.* Por lo tanto, es menester que si la madre se casa con su hijo, que tema a su hijo, lo que repugna con la ley natural. También dice San Pablo: *Las mujeres estén sujetas a sus maridos como al Señor; porque el varón es cabeza de la mujer como Cristo es cabeza de la Iglesia;* y así como la Iglesia está sujeta a Cristo, así la mujer debe estarlo en todo a su marido; fuera, pues, menester que la madre estuviera en todo sujeta a su hijo, lo que es contra la ley natural.

No valga decir que está muy bien que la madre no se case con su hijo; pero que no es lo mismo de la hija con su padre. Porque, por ser el marido cabeza de la mujer, no se sigue que sea la mujer una esclava, sino una compañera; y es claro que entre los deberes y cargas conyugales no podría debidamente guardarse la piedad y reverencia filial de la hija al padre. Además, que la mujer tiene ciertamente derecho a exigir de su marido el débito, lo que no está muy conforme en una hija para con su padre. San Pablo dice: *No os defraudéis mutuamente, sino, en caso, temporalmente y por consentimiento mutuo, para dedicaros a la oración;* y no estaría muy conforme que el padre debiera esperar tal consentimiento de la hija.

Añade el Apóstol: *Quien vive con mujer, anda solícito de las cosas de este mundo, buscando el modo de agradar a la mujer, y la que se casó, piensa en las cosas de este mundo para agradar a su marido.* Y parece muy disconveniente que el padre ande solícito de agradar a la hija y la madre de agradar al hijo, cuando al contrario son los hijos los que deben andar solícitos de agradar a los padres.

Luego...

También el fin primario del matrimonio se impediría, a saber, la procreación y educación de los hijos; pues, como ocurre frecuentemente, cuando el hijo es adulto y apto para el matrimonio, la madre es ya estéril y anciana e nepta para el varón, como entenderá cualquiera fácilmente si tiene en cuenta la diferencia de edades; por lo tanto, de tales matrimoñios no puede proceder prole alguna o muy rara. Además, que inevitablemente vendría la ancianidad estéril de la mujer y madre, estando todavía el hijo y marido en la flor de la juventud, lo cual, aparte de ser un peligro contra la castidad, no obstante y estar ordenado el matrimonio al remedio de la incontinencia, traería consigo la prematura inhabilitación del hijo para procrear, comoquiera que no tendría lícitamente con quién, con gran perjuicio de la nación y del género humano.

Y por más que parezca que tales inconvenientes no los tiene el matrimonio de la hija con su padre, no obstante, si se atiende a la desproporción de edades, en gran parte se impide también la procreación por tales matrimonios, que contribuirían, además, a encender un gran fuego de incontinencia en las mujeres jóvenes (1).

Por lo tanto, debe tenerse por cosa cierta que tales ma-

(1) Esta razón no es suficiente. De lo contrario fueran nulos los matrimonios de viejos con jóvenes, lo que no es así.

trimonios están absolutamente prohibidos por la ley natural, y consiguientemente son ilegítimos e incestuosos. Lo que bastantemente se expresa en las palabras del primer padre. (Gén., cap. 2.) *Por esto dejará el hombre a su padre y se unirá a su mujer*, donde se significó que otra ha de ser la mujer y otro el marido que el padre y la madre.

Y aunque no sea igualmente cierto y claro, parece que debe decirse lo mismo de la mujer del padre o sea del matrimonio entre madrastra e hijastro; pues, comoquiera que mediante la unión conyugal se hagan dos en una sola carne, parece que la misma piedad y reverencia se deben a la mujer del padre que al mismo padre, por lo cual débese no tomarla por mujer, y además, porque por la misma razón que por el matrimonio con la madre, también por éste se perjudicaría a la procreación de los hijos. Por lo tanto, este matrimonio parece de igual manera prohibido por la ley natural.

Descendiendo al caso particular del matrimonio entre los Reyes de los ingleses, pregúntase si tomar por mujer a la mujer del hermano difunto está prohibido por la ley natural.

Sea la primera conclusión principal:

El matrimonio con la mujer del hermano difunto no está prohibido por la ley natural.

Para demostrar esta proposición formulo unos prenotandos.

De tres maneras se han algunas cosas con relación al Derecho natural: las hay que son siempre inhonestas, las cuales en ningún caso pueden ser lícitas, como el perjurio y el adulterio; así como, al contrario, hay cosas que son de suyo siempre honestas y conformes a la razón,

como dar culto a Dios, honrar a los padres y otras cosas parecidas. Este derecho natural se llama necesario e inmutable.

Otras cosas hay que son de suyo inhonestas y prohibidas por el derecho natural, pero que alguna vez pueden hacerse lícitas por graves causas; como, al contrario, las hay de suyo honestas y conformes a razón y a los principios morales, con exclusión de toda ley positiva, antes son mandadas por la ley natural, pero, no obstante, no son inmutable y necesariamente buenas, sino que pueden variar por la diversidad de circunstancias de personas, tiempo y lugar: tales son guardar fidelidad, conceder el débito, no tener muchas mujeres y otras cosas parecidas.

Hay, por fin, otras cosas que no son prohibidas por el Derecho natural, sino sólo son consideradas como bienes inferiores, cual es tal vez el matrimonio respecto al celibato. De estas cosas dijo San Pablo: *Todo me es permitido, mas no todo conviene.* Las contrarias de éstas son aprobadas por el Derecho natural como mejores; mas no como necesarias, absolutamente hablando. Tal vez, como dijimos, el celibato es antepuesto al matrimonio por el Derecho natural (1); pero no de tal suerte que el uno sea mandado y el otro prohibido. Las razones que alega San Pablo para demostrar esa preferencia, parecen ser

(1) No es admisible que el celibato sea más perfecto naturalmente que el matrimonio; desde el punto de vista de la fe, claro está que lo es, y precisamente porque mediante el celibato se sacrifica a Dios el derecho a una cosa más perfecta que es el matrimonio; en cambio, casándonos no podemos sacrificar a Dios sino una cosa más imperfecta, que es las míseras ventajas de la soltería.

Decimos, pues: sobrenaturalmente hablando, es superior el celibato al matrimonio; naturalmente hablando, el matrimonio es la realización perfec- del fin humano, como miembro orgánico que es el hombre de la Creación; en cambio, el celibato es *en general* o una estupidez o una inmoralidad.

derivadas de la razón natural. También la pobreza es mejor que las riquezas, pero ni la una ni las otras caen bajo precepto.

Supuesto lo cual, digo:

Casarse con la mujer del hermano difunto no pertenece al primer género de cosas prohibidas por la ley natural.

Se prueba. Por ninguna razón natural, que tenga fuerza de razón necesaria, puede probarse que aquello es tan inhonesto que en ningún caso pueda hacerse. Luego... Confírmase manifiestamente, porque aquello, como todos confiesan, fué alguna vez lícito. En el capítulo 25 del Deuteronomio se manda que el hermano tome a la mujer de su hermano muerto sin sucesión. Si, pues, tal matrimonio estuviese en el primer género de cosas malas contra ley natural, o no podría Dios dispensar para contraerlo, según la más sana sentencia, como en el perjurio, o no dispensaría con carácter general y sin gran necesidad; no obstante, dispensó sólo por razones ceremoniales y por el carácter simbólico de la vieja ley. Es totalmente absurdo y poco piadoso decir que Dios ha dado una ley contraria a la ley natural, primordial y fundamental.

En segundo lugar digo que

Entre aquellas cosas que se prohiben en el capítulo 18 del Levítico, a excepción del primer grado, a saber, entre ascendientes y descendientes, tal vez todas las demás son prohibidas «del segundo modo» por el derecho natural, es decir, absolutamente, mientras no urja una causa grave y racional.

Porque de tales matrimonios siempre se sigue algo que, aun cuando no impida el fin del matrimonio, no obstante por parte del deber que llevan consigo, o dificultan

la consecución de dicho fin o son contra la reverencia natural debida a los parientes, como que el sobrino, por ejemplo, sea señor y jefe de su tía paterna o materna: no es decoroso que la tía sirva y tema al sobrino; y así puede decirse de los demás casos comprendidos en la ley.

Mas, estas incomodidades que de tales matrimonios se originarían no son de tal monta que no puedan compensarse por ningún gran bien que pueda seguirse de ellos, como para lograr la paz pública, para suavizar hondas asperezas entre los nobles, para compañía de alguna noble soledad o para suplir la escasez de hombres en el mundo o en alguna provincia.

En tal grupo puede clasificarse el matrimonio con la mujer del hermano difunto; pues parece que por tal unión se irrogue injuria al primer marido, ya que siempre se estima que la mujer que contrajo segundas nupcias fué ingrata al primer marido.

Ya Dido dijo en Virgilio:

Aquel que primero me unió a sí llevóse mis amores; téngalos consigo, guárdelos en el sepulcro. Y poco antes: *Antes la vergüenza que mancharte y quitarte tus derechos.*

Casi inhonestamente y torpemente obraria la mujer que, después del primer marido, recibiese a otro; pero más torpe parece todavía que ese otro marido sea hermano del primero, pues se haría al hermano copartícipe de la injuria de la mujer al primer marido. Por lo tanto, parece ilaudable y reprensible que una mujer se case con el hermano de su marido difunto; pero no tanto que no pueda una causa cohonestar esto que parece de suyo poco honesto.

En tercer lugar digo que

Tal vez este matrimonio no debe colocarse en el segundo género, sino en el tercero, es decir, no

entre aquellas cosas que son de su naturaleza malas y por las circunstancias se hacen buenas, sino entre aquellas que son menos buenas.

Es decir, aun cuando por solo el derecho natural sea ícito tomar por consorte a la mujer del hermano difunto, no obstante, acaso no sea conveniente, es decir, sea mejor abstenerse de tal matrimonio; ni más ni menos que entre los consobrinos o en el cuarto grado de consanguinidad o afinidad, por más que estos matrimonios están prohibidos por la Iglesia. No se ve malicia alguna en tales uniones; aunque se pruebe que es conveniente que tales matrimonios se prohiban.

Segunda conclusión principal:

Contraer matrimonio con el hermano del marido difunto sin sucesión jamás estuvo prohibido por el derecho divino en la ley vieja.

Si tal prohibición hubiere habido, estaría expresada en aquella ley que dice: *No descubrirás las vergüenzas de la mujer de tu hermano.* Ahora bien; o se entiende la ley del tiempo en que viva el hermano, al modo como se entiende en las palabras de San Juan Bautista a Herodes: *No te es lícito tener a la mujer de tu hermano,* y entonces no hay caso; o se entiende del hermano difunto con hijos, y entonces tampoco hay caso; o se refiere al hermano muerto sin hijos, lo que no puede ser, porque en el capítuio 25 del Deuteronomio se manda (1): que si el hermano muere

(1) «Cuando habitaren juntos dos hermanos y el uno de ellos muriere sin hijos, la mujer del difunto no se casará con otro, sino que la tomará el hermano del muerto y levantará descendencia a su hermano; y al hijo primogénito que tuviere de ella dará el nombre de su hermano para que el nombre de éste no sea borrado de Israel. Mas, si no quisiere tomar la mujer de su hermano, que le es debido por ley, irá la mujer a la puerta de la ciudad y hará su recurso a los ancianos y les diré: *El hermano de mi marido no quiere levantar el nombre de su hermano en Israel, ni tomarme por mujer.* Y al pun-

sin sucesión, el hermano sobreviviente tome a la viuda.

Por lo tanto, la ley del Levítico no puede aplicarse al caso del hermano muerto sin sucesión.

No es posible que se objete, o que en la ley hay dos preceptos contrarios, o que lo del Deuteronomio es dispensa de lo del Levítico. Pues no se comprende satisfactoriamente que al mismo tiempo se prohiba algo y se dé dispensa general de la ley prohibitiva. La dispensa no es otra cosa que una relajación de la ley, y, por consiguiente, en virtud de las palabras del Deuteronomio, en cada caso era lícito al hermano unirse a la mujer de su hermano muerto sin sucesión.

No había, pues, tal ley prohibitiva: aquellas leyes dadas en el Levítico y Deuteronomio no producían otro efecto que si en el mismo contexto se prohibiese primero tomar por mujer a la mujer del hermano difunto *con* hijos, y luego se mandase o, al menos, se permitiese tomar a la mujer del hermano muerto *sin* sucesión.

Por esas dos conclusiones principales se enseña toda la doctrina, que es la misma que se enseñó en el Levítico y en el Deuteronomio; por lo tanto, no me cabe duda alguna ni cabrá a quien estudie y entienda las Sagradas Letras, de que nunca fué prohibido por la ley divina que el hermano se case con la mujer del hermano muerto sin sucesión.

Ultima conclusión, que es contra gran parte de los teólogos:

Ley positiva aparte, el hermano podía, sin dis-

---

to le harán llamar y le preguntarán. Si respondiere: *No quiero tomarla por mujer*, se llegará a él la mujer delante de los ancianos y le quitará del pie un zapato y le escupirá en la cara y dirá: *Así será tratado el hombre que no edifica casa de su hermano*. Y su nombre será llamado en Israel la *Casa del descalzado*.» (Vs. 5, 6, 7, 8, 9 y 10).

pensa alguna pontificia, tomar por mujer a la mujer de su hermano muerto con sucesión o sin sucesión.

Lo probaremos:

Primero. Ese matrimonio se clasifica entre aquellas cosas que son de derecho natural *del tercer modo,* es decir, que son ciertamente mejores, pero cuyos contrarios no son prohibidos por derecho natural. Luego...

Es claro. Pues supuesto que fuera mejor no casarse que casarse (en las circunstancias del caso), no obstante, no fuera ilícito casarse; y aun supuesto que perteneciese el tal matrimonio al segundo grupo de las cosas que caen bajo la ley natural, así y todo podría contraerse, pues podría haber causa racional, de tal modo que lo que de su naturaleza es malo fuera hecho lícito.

Más todavia; yo afirmo que, aunque no hubiere razón ninguna especial para contraer aquel matrimonio, sería, no obstante, válido, porque no es lo mismo, como dijimos, ser prohibido que ser invalidado; de donde, aun supuesto que fuera ilícito por derecho natural, no se seguiria que fuera nulo. Así, cosa también parece igualmente prohibida por derecho natural la bigamia sucesiva y, no obstante, es indudable que, derecho positivo aparte, el matrimonio fuera válido. San Ambrosio, dirigiéndose a Paterno, dice que está prohibido por derecho natural que el tío contraiga con la sobrina, y sin embargo, no puede dudarse que si contrajera (supuesto ningún impedimento por parte del derecho positivo), el matrimonio sería válido, comoquiera que antes de la ley escrita no estuvo prohibido, pues Abraham casó con Sahara, su sobrina, hija, según San Agustín y San Jerónimo, de su hermana; y durante la ley escrita tampoco, pues Othoniel, hermano de Chaleb, casó con Axa, que era hija de este Chaleb.

Así, pues, es indudable que aún ahora seria válido tal matrimonio desde el punto de vista del derecho natural.

En este sentido deben entenderse los dichos de los Santos, que afirman que algunos matrimonios son prohibidos por la ley natural y, sin embargo, no se han hallado jamás prohibidos por la ley positiva, como entre consobrinos. Así también, cuando dicen alguna vez que es contra ley natural tomar la mujer del hermano, ha de entenderse indudablemente que es ciertamente ilícito por derecho natural; mas no ha defendido hasta ahora ninguno que tal matrimonio sea nulo.

Conviene observar por qué siendo todavía más contra ley natural tomar mujer después del voto de continencia, que tomar la mujer del hermano difunto; por qué, digo, si es válido el matrimonio en el caso segundo, no ha de serlo en el primero.

Confírmase manifiestamente por el capitulo *Finali* (De divortio). Consultóse al Papa Inocencio III qué había de hacerse de los livonienses convertidos a la fe, que, a tenor de la ley mosaica, habían tomado por consortes a las mujeres de sus hermanos muertos sin hijos; y contestóles el Papa que perseverasen en los matrimonios contraídos. Es, pues, manifiesto que si tales matrimonios hubiesen sido nulos por derecho natural, no hubiese podido el Pontífice concederlos y aprobarlos, máxime, cuando la ley mosaica perdió ya toda virtud y eficacia, no sólo respecto a los cristianos sino también respecto a todos los mortales. Por lo cual, si tales matrimonios nos fueran prohibidos por ley natural, no nos levantaría el entredicho ni la ley positiva ni la ley mosaica. De donde claramente se concluye, sin duda alguna, que tal matrimonio no está prohibido por derecho natural, y si lo está, no de tal suerte, que sea nulo.

De donde se sigue un corolario, a saber: que todos los infieles que contraen dentro de los grados prohibidos por la Iglesia, si no consta que tales grados caen también dentro del derecho natural, contraen de verdad y el matrimonio es válido. Así también, si alguno entre los infieles tomara por mujer a la viuda de su hermano, con hijos o sin hijos, es indudable que tal matrimonio fuera válido, y los convertidos a la fe no necesitarían dispensa alguna pontificia, antes bien, ni podrían ser separados por autoridad alguna humana; pues tales matrimonios sólo son entredichos por el derecho positivo eclesiástico, al que no están sometidos los infieles.

RELECCIÓN

DE

La Potestad de la Iglesia.

Tibi dabo claves Regni Coelorum.
Te daré las llaves del Reino de los Cielos.

CUESTIÓN I

Al tener que disertar ahora de la Potestad de la Iglesia, es menester decir antes algo acerca del nombre de «Iglesia» para que entendamos qué es eso de cuya potestad vamos a hablar.

Así, pues, *Iglesia* es un vocablo griego que significa concilio, reunión, congregación, y el mismo lugar donde se reune o congrega, como lo entiende Luciano en el diálogo de Mercurio y Mayo.

Ese nombre no se ha latinizado antes de la Redención, o sea, antes del Cristianismo, como se habían latinizado otros muchos nombres griegos, ni fué usado, que yo sepa, por ningún autor latino de aquellos tiempos. No obstante, hállase frecuentemente usado entre los Príncipes de la

elocuencia cristiana y Padres de la Religión, como Tertuliano, San Cipriano, Lactancio, San Jerónimo y otros esclarecidos autores.

Allí donde las Sagradas Letras Griegas dicen «Iglesia» los intérpretes y traductores dejaron unas veces el mismo nombre y otras lo vertieron en «congregación», «reunión».

En el Deuteronomio leemos: *El Señor Dios tuyo levantará para ti de tu nación y de entre tus hermanos un profeta como yo; a él oirás, según demandaste al Señor Dios tuyo en Horeb cuando se congregó el pueblo.* (Cap. 18, v. 15.)

«Iglesia» es vocablo sinónimo de «Sinagoga», pues «Sinagoga» significa también «congregación».

Los *Setenta* tradujeron las palabras «a la *congregación* de las aguas llamó mar» de este modo: «a la *sinagoga* de las aguas llamó mar».

No obstante, entre ambos nombres «Iglesia» y «Sinagoga» hay su diferencia. Beda dice: IGLESIA *y* SINAGOGA *son dos nombres griegos que significan lo mismo, es decir, reunión. Mas, si penetramos un poco, veremos que* IGLESIA *significa* CONVOCACIÓN *y* SINAGOGA CONGREGACIÓN. Y entre convocar y congregar hay la misma diferencia que entre llevar guiando y llevar arrastrando.

San Agustín, comentando las palabras del Salmo (Salmo 81), dice: *La Sinagoga de ellos propiamente es dicha tal, aunque se le llame también* IGLESIA; *más los Apóstoles nunca llamaron a nuestra Iglesia* SINAGOGA, *sino siempre* IGLESIA, *ya para distinguir la una de la otra, ya porque entre* CONGREGACIÓN *o* SINAGOGA *y* CONVOCACIÓN *o* IGLESIA *hay alguna distancia, a saber: que congregarse lo hacen también los ganados y ellos propiamente, pues a su reunión se le llama* GREY, *rebaño. El ser convocado es más propio de criaturas racionales.*

Lo mismo advierte San Isidoro para hacer ver la irracionalidad de los Judíos (1).

Mas cuando *Iglesia*, si se considera etimológicamente, puede tomarse por cualquier reunión de hombres; no obstante, ni en el viejo ni el nuevo testamento (si mal no recuerdo) se toma por otra reunión que la de fieles de alguna religión, ya buena, ya mala; por más que en aquellos mismos lugares suficientemente se manifiesta que hay otras *Iglesias* aparte de las de los fieles, y así dice: «Iglesia de los Santos», «Iglesia de Dios», «Iglesia de Israel» y «Odié la iglesia de los perversos».

Y entendiendo así la palabra *Iglesia*, pregúntase si los herejes están en la Iglesia. Y parece que si, porque la Iglesia los juzga al excomulgarlos y al traerlos a su tribunal, a pesar que nada le importe a la Iglesia de ellos según lo de San Pablo: *¿Qué me importa a mí juzgar de aquellos que están fuera?* Además, que están obligados a los preceptos de la Iglesia. También: que el bautismo es un sacramento de la Iglesia, y los herejes están verdaderamente bautizados. Añádase a esto que, como luego se dirá, pueden los herejes ser presbíteros y pontífices y Sumo Pontífice, es decir cabeza de la Iglesia, y por tanto, miembros de ella.

Aun cuando ciertamente no disputemos ahora de la realidad misma, sino del nombre; no obstante, parece que lo mismo en las viejas letras que en las nuevas, por Iglesia se toma la reunión de los fieles, y por lo mismo los herejes están fuera de ella.

Y a la verdad, *herejía* parece significar *elección*, *secta*, *división*, como dice Isidoro; por lo tanto, a los *herejes* pa-

(1) Esto es un juego de palabras. Jugaban mucho con los vocablos aquellos hombres, y acaso no sin razón, como que las voces son expresión gráfica del sentido popular, casi siempre certero.

rece que se les llama asi por estar *apartados, cortados* de la Iglesia.

A San Pedro se le dijo: *Si no quisiere oir a la Iglesia séate como el pagano y el publicano;* (1) por lo tanto, no menos deben ser contados en la Iglesia los herejes, que los paganos y los publicanos.

Además, dice el Apóstol: *Un Dios, una fe, un bautismo*, las cuales tres cosas se contienen en la unidad de la Iglesia. De la Fe Católica creemos firmemente: *Una es la fiel universal Iglesia fuera de la cual no hay salvación;* por lo tanto, no pertenecen a ella los infieles. San Cipriano a Rogaciano dijo: *Estos son los comienzos de los herejes y el origen y empeños de los cismáticos*, salirse de la Iglesia y colocar fuera el altar profano.

San Agustín, comentando a San Juan, dice: *Por la comunidad de esta fe todos somos una sola cosa*, según aquello de San Pablo a los Gálatas: *Todos vosotros sois una sola cosa en Cristo Jesús*.

Por fin, Iglesia no parece que signifique otra cosa que una república cristiana, o una Comunidad o religión; poco pues, importa que los herejes por algún derecho o alguna razón tengan cierta relación con la Iglesia; lo cierto es, que en realidad y por las obras no forman parte de ella, ni más ni menos que los desertores no forman parte del ejército del cual desertaron.

Así, pues, nosotros en esta relección hablaremos de la Iglesia sólo de este modo, a saber, en cuanto es una comunidad o una república de fieles.

---

(1) No hallo en qué lugar de la Escritura se dijo esto a San Pedro. En el capítulo 18 de San Mateo se dice a los apóstoles todos, mas no especialmente a San Pedro.

CUESTIÓN II

¿Hay en la Iglesia alguna otra dignidad o autoridad eclesiástica distinta de la civil?

Así como declaramos el nombre *Iglesia* es menester declarar el nombre *potestad.*

No parece que sea lo mismo potestad que potencia. Ni a la materia ni a los sentidos ni al entendimiento ni a la voluntad llamamos potestades, sino potencias. Al contrario: a la magistratura, al sacerdocio y a toda clase de mandos les llamamos potestades, no potencias. Así, San Pablo dice: *Toda alma está sujeta a las potestades superiores.*

Así, pues, como expone Santo Tomás, parece que la potestad comprende no sólo cierta potencia para obrar, sino también cierta preeminencia y autoridad. Y, por lo tanto, preguntar si en la Iglesia hay alguna potestad espiritual, es lo mismo que preguntar si en la Iglesia hay alguna fuerza o autoridad para algo espiritual, y si ésta es distinta de la potestad civil.

Comoquiera que hemos de tratar otras cuestiones muy numerosas y muy graves, contestaré a ésta por una sola conclusión:

Es menester en la Iglesia, aparte de la potestad civil y laica, otra espiritual.

Se prueba. En la Iglesia hay muchas y varias acciones que no pertenecen a una sola potestad: unas pertenecen a la potestad civil, otras no a ella sino a otra potestad, a saber, a la espiritual. De donde se dice de la Iglesia que

asiste a la derecha de Dios en traje de oro y rodeada de variedad.

Mas las potestades se distinguen por el fin, como las potencias por el objeto.

Luego, aparte de la potestad civil es menester poner otra espiritual.

Pruébalo, en segundo lugar, Durando en el tratado del origen del Derecho: Constitúyese la potestad en la república para conducir a los hombres al bien y apartarles del mal, según aquello: *La potestad es para venganza de los malos y para alabanza de los buenos* y *No temas la potestad, haz el bien y serás alabado por ella.* Si los bienes a que deben ser promovidos los hombres y los males de que deben ser apartados perteneciesen sólo a la vida civil presente, bastaría ciertamente la potestad temporal y laica. Mas la vida de los fieles no sólo tiende al fin y estado civil, sino mucho más intensa y principalmente a los bienes perpetuos, buscándolos en primer lugar, según el consejo del Señor: *Buscad primeramente el reino de Dios,* etcétera, y a aquella felicidad que el ojo no vió ni el oído oyó; y temen ellos sobre todas las cosas los males y las penas de la otra vida antes que los males de la presente, y más que a aquellos que pueden matar el cuerpo a Aquél que, después de matar el cuerpo, tiene potestad para perder cuerpo y alma y lanzarlos al fuego eterno. Y así, para que los hombres sean dirigidos a aquel fin último sobrenatural y auxiliados para llegar a él, y, si se extraviaran, sean vueltos al camino recto o por la alabanza y el premio, o por el temor y la pena, es necesario que haya alguna otra potestad distinta de la civil.

Esta razón la expone elegantemente Hugo: *Hay dos vidas* —dice—, *la una terrena y la otra espiritual; para que se guarde la justicia en ambas y sean útiles, han sido consti-*

tuidos unos para que adquieran los bienes de las dos según su necesidad, y otros para que los administren con equidad. Si, pues, no puede la sociedad humana subsistir sin ambas vidas, es necesaria doble potestad para la conservación de la justicia: una que presida a las cosas terrenas para ordenar la vida terrena, y otra, que presida a las cosas espirituales para arreglar la vida del espíritu.

Tercero. En la Iglesia están las llaves del Reino de los cielos. Pero, esta potestad es distinta de la potestad civil, que ciertamente no tiene esas llaves. Luego... Confírmase: En la Iglesia hay poder para perdonar pecados (Joan., cap. 20), el cual no lo tiene el rey ni magistrado alguno civil. Luego... Además: en la Iglesia hay poder de excomulgar y de consagrar el cuerpo verdadero de Cristo.

Cuarto. Los Apóstoles del Señor tuvieron potestad y autoridad en la Iglesia, como consta de los lugares ya citados y de otros muchos; mas, ella no fué civil, como que su reino y su potestad no fueron de este mundo. Luego...

Quinto. Entre los paganos hay perfecta potestad temporal y civil, como en otro lugar dijimos, y consta sobradamente por San Pablo (Rom. 13), el cual manda estar sujetos a los príncipes, aun a los paganos; en cambio, no tienen potestad eclesiástica. Luego esta potestad es distinta de aquélla.

Por fin. La potestad de gobernar exige ciencia, según aquello: *El arte de las artes es el régimen de las almas.* Pero los príncipes temporales no son peritos en leyes divinas, las cuales son precisamente la norma de la potestad eclesiástica. Luego es necesario que sean los Pontífices y Jefes de las cosas sagradas distintos de los príncipes.

Un solo hombre no bastaría para cumplir ambos deberes ni para estar suficientemente impuesto en ambas disciplinas, a saber, las de administrar una república civil y una república eclesiástica; y aun cuando pudiera plenamente conocerlas, no le fuera posible vacar a las dos administraciones con suficiente actividad.

Confírmase manifiestamente: La potestad real comprende toda potestad civil, pues eso significa rey, que sea un hombre sobre todos en la república; pero el rey no tiene autoridad para el culto divino y para las acciones espirituales. Luego hay otra potestad distinta de la potestad civil. El antecedente es claro, porque al mandato del Señor fué instituido rey Saúl: *Declaró Samuel al pueblo la ley del reino y la escribió en el libro y lo puso delante del Señor* (1); y, sin embargo, no le fué dada potestad sacerdotal, antes al contrario, habiendo después Saúl ofrecido un holocausto al Señor en ausencia de Samuel, fué castigada severísimamente su presunción y se le dijo: *Obraste neciamente y no guardaste el mandato del Señor que te fué dado; si no hubieses hecho esto, ya el Señor hubiera preparado ahora tu reino sobre Israel para siempre.* (I Reyes, 13).

De ambas potestades habla el Papa Pelagio: *Dos cosas hay, Emperador Augusto, por las que se rige este mundo; la autoridad sagrada de los Pontífices y la potestad real.* (Dist. 96, cap. *Duo sunt.)*

Entre los paganos había Pontífices y sacerdotes, a los que correspondía la administración de las cosas sagradas y no a los cónsules o a otros magistrados civiles.

En el capítulo *Si Imperator*, se dice: *Si el Emperador es católico, es hijo, no jefe de la Iglesia.*

---

(1) I Reyes, 10.

En el capítulo *Solitae (De majoritate et obedientia)* dice Inocencio III: *Hizo Dios dos grandes luceros en el firmamento del cielo, es decir, constituyó dos dignidades de la Iglesia universal.*

De ambas tenemos ejemplar en el antiguo testamento: en el Exodo se lee que de entre los varones fuertes elegidos de todo Israel constituyó Moisés príncipes del pueblo, tribunos, centuriones, quincuagenarios y decanos, que juzgasen al pueblo de Dios en todo tiempo; y por otra parte, en el libro de los Números se ponen todos los grados de la jerarquía eclesiástica desde el sumo sacerdote Aarón hasta los menores sacerdotes y ministros: *Desempeñaron el sacerdocio ante Aarón; Eleazar e Itamar;* y más abajo: *Darás a los levitas en don a Aarón y a sus hijos, a los cuales han sido entregados por los hijos de Israel.* (Números, 3.)

En el nuevo testamento se lee: *Toda alma esté sujeta a las potestades superiores.* Lo que de esta potestad debe entenderse, el mismo San Pablo suficientemente lo muestra allí. (Rom., 12 y 13.)

San Pedro escribió: *Estad sujetos a toda humana criatura por causa de Dios, ya al Rey como a primera autoridad, ya a los capitanes como enviados por Dios para venganza de los malos y alabanza de los buenos.* (I carta, cap. 2.)

Aunque Lyrano juzga que el lugar de San Pablo debe entenderse de ambas potestades; no obstante, hay muchos testimonios que se refieren solo a la potestad espiritual, más de los que son menester y más también de los que podamos ocuparnos en este lugar: *Apacienta a mis ovejas,* etc. *De aquellos cuyos pecados perdonareis,* etc. *A tí te daré las llaves del reino de los cielos, y cuanto desatares,* etc. Y al conferir potestad sacerdotal a los presbíteros se dice: *Haced esto en memoria de mí.* Parecidas frases

se leen en el rito de la ordenación episcopal, presbiteral y diaconal. (1)

Mas, para la mayor declaración de esta proposición, argüiremos contra ella mediante unos pocos argumentos:

Primero. La muchedumbre de principados sería mala; luego, no es conveniente que haya en la Iglesia varias y distintas potestades, principalmente, porque es la Iglesia no sólo una sola república, sino un solo cuerpo: *Muchos somos un solo cuerpo en Cristo;* y así, tener muchos Príncipes o Prelados, parece como tener muchas cabezas de un solo cuerpo, lo que es monstruoso. Luego antes bien parece convenir que una sola y misma persona administre las cosas seculares y las eclesiásticas.

Segundo. El fin de la potestad civil es hacer a los hombres buenos y diligentes; es decir, dotados de virtud. Mas, basta eso para conseguir la felicidad, no sólo la humana y temporal, sino también la inmortal y sobrenatural; luego en vano mezclamos otra potestad.

Tercero. Dijo el Señor: *Luego los hijos son libres*, lo cual comenta la Glosa diciendo: *En cualquier reino los hijos del Rey son libres.* Pero, los cristianos son hijos de Dios: *Les dió potestad para hacerse hijos de Dios.* Luego son libres: *Si, pues, os libertare el hijo, seréis verdaderamente libres, y en gran precio habéis sido comprados; no*

---

(1) Todo eso es una verdadera granizada de autoridades para probar la existencia de dos potestades distintas en la Iglesia. La soltura y carencia de todo comentario y de toda trabazón de contexto con que Vitoria cita tan numerosos lugares eclesiásticos, demuestra tanto como la asombrosa erudición teológica del maestro, la familiarización de sus aheninas con el texto del *Corpus Juris* y de las Sagradas Letras.

Algunas citas no probarán nada para algunos de los lectores que desconocen el contexto de ellas. No escribimos para muy doctos sino para el público culto solamente; por esto dejamos en su virginidad a los raciocinios, aparte que fueran muy difusos nuestros comentarios.

queráis haceros siervos de los hombres. De todos los cuales lugares parece que los cristianos son exentos y libres de toda potestad y sujeción; que no hay entre ellos unos dominadores y otros servidores, sino que todos son iguales, y así no debe haber entre ellos potestad ni autoridad alguna, al menos de jurisdicción.

Cuarto. En el estado de inocencia no hubo potestad ninguna; luego tampoco ahora debe haberla, pues nos redimió Cristo.

Tales son los argumentos de herejes y cismáticos, con los cuales apartan a los corazones de los hombres sencillos de la obediencia de los Príncipes y de los Sacerdotes, resistiendo así a la divina ordenación, para su condenación y perdición, como dice San Pablo; ni hacían falta otras respuestas después de tan manifiestos testimonios de las Escrituras, con los que claramente es desconcertada su locura.

Mas, como somos deudores a sabios y a ignorantes, hemos de atender a la solución de esas dificultades: *La sabiduría lo dirige todo de cabo a cabo fuertemente y lo dispone todo con suavidad. Propio del sabio es, como dice Aristóteles, disponer ordenadamente todas las cosas.* Pudo Dios, que como es la suma sabiduría es el sumo poder, sin ningún orden de Príncipes ni jerarquías de Prelados gobernarlo todo y administrarlo, sin quebranto alguno del orden natural.

Mas, no era esto conforme a tan gran sabiduría y a la infinita providencia; si no más bien de tal manera era propio de ella disponerlo todo, que el universo no ofreciese el espectáculo deforme de un montón de cosas caídas, sino más bien se presentase como un cierto cuerpo único o como un edificio que constase de sus partes y como miembros, y que guardase el decoro digno de su autor.

Por la misma sabiduría, por la que estableció en las cosas naturales que los inferiores fuesen regidos por los superiores; y por la misma, por la que quiso que en los cielos los ángeles inferiores fuesen iluminados por los superiores; por esa misma, digo, proveyó que en su Iglesia hubiese un orden de cosas y una distribución de oficios tales, que unos fuesen ojos y otros manos y otros pies, y así todo lo demás compuesto por esta razón y manera. Como también lo dice elegantisima y discretamente el Apóstol: *Como el cuerpo es uno solo y tiene muchos miembros, y como todos los miembros, aun siendo muchos, son un solo cuepo, así Cristo,* etc. (I Cor., 12.) También Aristóteles dice: *En toda muchedumbre rectamente dispuesta, es menester que alguien sea el primero a quien los demás obedezcan, en lo cual consiste la razón de la potestad.*

CONTÉSTASE A LOS ARGUMENTOS EXPUESTOS

Al primer argumento, pues, se contesta diciendo que fuera grave inconveniente hubiese muchos Principados o Magistrados en orden al mismo fin y por igual; lo que no ocurre en nuestro caso, pues no al mismo fin tienden la potestad civil y la eclesiástica, como suficientemente se explica arriba. Además, no por igual, sino ordenadamente, se han estas potestades, de tal suerte, que la una de ellas se ordena en cierto modo a la otra, como más abajo se discutirá.

Por lo dicho, es clara también la contestación al segundo argumento. Pues toda la eficacia de la administración civil no es suficiente para poner al hombre en estado de eterna salvación, ni son bastantes la virtud moral, ni la civil, ni la bondad natural para la vida eterna, comoquiera que entre otras muchas cosas es necesaria la fe: *Pero quien no creyese*, etc. (Marc., 16.)

Pero, además, que hubo siempre algunos sacramentos: *Si alguien no fuese regenerado por el agua*, etc. *Si no comiereis la carne del hijo del hombre, no tendréis vida en vosotros.* Ahora bien, la administración de los sacramentos no pertenece a la potestad civil, sino a la espiritual y eclesiástica.

En resumen: Como es menester que nuestra justicia sobreabunde por encima de la justicia de escribas y fariseos, así también es menester que exceda no sólo a la justicia de paganos y herejes, sino también a la de los filósofos buenos, es decir, a la justicia según la filosofía natural, y así tener algunos actos ordenados a lo sobrenatural.

Del tercer argumento disertaré extensamente más abajo, cuando hablemos de la libertad de los eclesiásticos. Mas, de momento, diré aquí con Santo Tomás y San Buenaventura que Jesucristo habló allí de Sí y de sus discípulos, que eran del todo libres, ya por razón del oficio, que ejercían en virtud de verdadera jurisdicción por su potestad espiritual, al cual oficio aun estipendios se le debían, según aquello: *Si sembramos para vosotros semillas espirituales, razón tenemos para cosechar vuestros bienes temporales;* o porque no teniendo nada, eran libres de todo tributo, pues que éstos no se imponen a la persona, sino a los bienes; ni por la sujeción a la potestad espiritual se pierde algo de la libertad, comoquiera que ella sea toda no para la utilidad de la potestad misma o del que la ejerce, sino de los súbditos.

A lo cuarto respondo negando el supuesto. Pues aun cuando en el estado de inocencia no hubiese habido Magistrados ni Príncipes que forzasen a los hombres por el temor de las penas, habría habido, no obstante, potestad directiva y gubernativa, como la paterna, a la que ten-

drían los hijos obligación de obedecer. Más aún: multiplicado el linaje humano, muy verosímilmente habría habido algunos que presidiesen a las cosas sagradas; y así hubiese habido también alguna razón y manera de potestad espiritual.

Mas, también de esto hablaremos extensamente más abajo.

CUESTIÓN III

Si produce la potestad eclesiástica algún efecto propia y verdaderamente espiritual.

Por haber distinguido la potestad eclesiástica de la civil por el fin (a saber: que una se ordena a un fin temporal y otra a un fin espiritual), síguese una segunda cuestión: *Si produce la potestad eclesiástica algún efecto propia y verdaderamente espiritual.*

En contestación a la cual cuestión pongo dos proposiciones. Primera:

> **Aun supuesto que la potestad eclesiástica no produjera ningún efecto espiritual, no obstante, se diferenciaría de la potestad civil, y se llamaría potestad espiritual.**

Pruébase, porque aun así tendría un fin distinto del fin de la potestad civil, a saber: la felicidad sobrenatural, el culto divino, el bien del espíritu, es decir, del alma; lo cual todo no pertenece a la potestad civil, sino a la eclesiástica, y se cuenta entre las cosas espirituales.

Segunda conclusión:

> **La potestad eclesiástica es verdadera causa de algún efecto espiritual.**

Para declarar lo cual hay que traer aquí aquella distin-

ción de los teólogos de la potestad de la Iglesia, en potestad de orden y de jurisdicción.

La potestad de orden se refiere al verdadero cuerpo de Cristo, es decir, a la Eucaristía; la de jurisdicción a su cuerpo místico, es decir, al gobierno del pueblo cristiano en orden a la felicidad sobrenatural.

En la potestad de orden, no sólo se entiende la potestad de consagrar la Eucaristía, sino también la de disponer a los hombres y hacerlos idóneos para la Eucaristía o, más bien, de hacer todas aquellas cosas que de algún modo se refieren a la Eucaristía, como ordenar presbíteros y conferir las otras órdenes y, en general, administrar todos los sacramentos, incluso perdonar los pecados y, por fin, de hacer todo aquello que convenga a alguna cosa con carácter de alguna consagración: de donde la potestad de orden frecuentemente se llama también potestad de consagración.

A la potestad de jurisdicción, en cambio, pertenece el gobierno extrasacramental del pueblo cristiano, lo mismo en lo que se refiere a la consagración de los sacramentos como a la administración de ellos; así, pues, es propio de ella dar y quitar leyes, excomulgar, hacer justicia fuera del tribunal de la penitencia, y otras cosas parecidas.

Hechas todas las precedentes consideraciones, es de advertir que algunos herejes les niegan a ambas llaves (1) todo efecto puramente espiritual.

Los que niegan que la Eucaristía contenga el verdade-

(1) A ambas potestades. La llave es en la Iglesia símbolo de potestad. Ni la potestad de orden ni la de jurisdicción, dicen algunos herejes, produce efecto puramente espiritual.

ro cuerpo de Cristo, niegan que produzca efecto alguno espiritual el sacerdote que consagra la Eucaristía.

Para ellos la Eucaristía ni es ni contiene algo espiritual, sino que solamente es símbolo y signo del Cuerpo de Cristo o de la Gracia. Los mismos también niegan que el sacerdote evangélico perdone verdaderamente los pecados y confiera gracia.

También y con mayor razón, si a la de orden se le niega, a la potestad de jurisdicción no quieren concederle la virtud de producir efecto espiritual, negando que la excomunión quite algo espiritual al excomulgado, sino sólo la comunicación exterior con los fieles, que no es cosa espiritual.

Mas, dejando a un lado la primera locura de los herejes acerca de la Eucaristía, de la que no me he propuesto tratar aquí, diremos algo del perdón de los pecados y del efecto de la excomunión; no mucho, sin embargo, pues en las lecciones ordinarias he tratado en su día extensamente esos lugares. Y hablaré de ello porque aun entre los autores católicos los hay que no atribuyen a la potestad de orden el perdón de los pecados, la impresión de la gracia ni otro efecto alguno verdaderamente espiritual, de un modo *propiamente tal*, y porque los hay también quienes niegan que por la excomunión se quite algo espiritual. Por eso, repitiendo la conclusión, digo:

Ambas potestades, la de orden y la de jurisdicción, producen efecto verdaderamente espiritual.

En primer lugar, digo que las llaves de la Iglesia o la autoridad de la Iglesia o la autoridad eclesiástica es causa propiamente dicha del perdón de los pecados y de la gracia.

La cuestión ésta es la misma que aquella otra: *Si algu-*

na vez mediante el sacramento de la penitencia se comunica la primera gracia.

De la cual cuestión, aun cuando entre los antiguos y más graves autores no parece que se dudó gran cosa, pues fué sentencia común que algunas veces se perdonan los pecados por virtud de las llaves de tal manera que sin ellas no se hubiesen perdonado; no obstante, entre los escritores recientes no es pequeña ni poco agitada y acerada la contienda y choque de armas, pues los hay más agudos e ingeniosos de lo que le hace falta a la ciencia teológica, que sostienen que los pecados mortales no pueden perdonarse nunca sino por la contrición y, por tanto, que en virtud de las llaves ni se perdonan alguna vez los pecados, ni se da la primera gracia; no se perdonan, digo, en el fuero divino, es decir, *no se borran* los pecados, que es lo que significa propiamente *perdonar.*

Con esos señores vinimos en otro tiempo a las manos con verdadero empuje y tesón.

Ahora, ciñéndome a los puntos más culminantes, traeré unos pocos argumentos en apoyo de nuestra sentencia y contra la doctrina de esos teólogos.

Traigamos en primer lugar aquellas palabras del Señor: *Serán perdonados los pecados de aquellos a quienes se los perdonaseis* (Joan., 20.) *Y cuanto desatareis sobre la tierra, etc.* (Math., 18.) *Y te daré las llaves del reino de los cielos* (Math., 16.)

De las cuales palabras se arguye de esta manera: Esas palabras del Señor son las mismas que hemos puesto en nuestra conclusión; luego si son verdaderas ellas, verdadera es nuestra sentencia.

Confírmase:

Ser perdonados los pecados suena propiamente a esto, a saber, a ser quitados pecados con que antes era uno

aprisionado; no significa ciertamente ser mostrados o declarados como perdonados de antemano, como perdonar una deuda (1).

Segunda razón:

Jesucristo tuvo potestad de perdonar propiamente los pecados en el sentido de la conclusión nuestra, y pudo transmitirla a los apóstoles; pero, con ningunas palabras más claras pudo declarar la comisión y donación de aquella potestad que con aquellas mediante las cuales hizo entrega de las llaves; luego...

Que tuviera también Cristo la predicha potestad aun como hombre no es posible dudarlo, pues dijo El mismo: *Para que sepáis que el hijo del hombre tiene en la tierra poder para perdonar los pecados, dice al paralítico, etc.* (Marc., 2; Math., 9 y Luc., 5); además: *Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra* (Math., 28.)

Y ciertamente, no sólo tuvo poder para declarar que habían sido perdonado los pecados, sino que no dudo que usó de aquella potestad cuando dijo al paralítico: *Hijo, te son perdonados, tus pecados*, y cuando dijo: *Se le perdonan* (a la Magdalena) *muchos pecados porque amó mucho.* Ni Cristo quiso mostrar ni disputar ni defender que tenía

---

(1) A mí no me suena bien esto. Acaso traduzca mal. He aquí el texto. *Remitti peccata proprie hoc sonat, tolli scilicet peccata, quibus aliquis prius tenebratur: nec certe significat ostendi aut declarari prius remissa, sicut remittere debitum.* Comparen los técnicos, y creo que mayor fidelidad en la traducción no les será fácil hallarla.

Pues bien: yo creo que este *sicut remittere debitum* que está al final y parece referirse a la segunda parte del párrafo, se refiere a la primera. Es decir, perdonar pecados es como perdonar una deuda; perdonar una deuda sólo puede hacerlo el acreedor o su superior *in ratione debiti* o persona debidamente autorizada por él; en cambio declarar que una deuda ha sido perdonada es más fácil e incluso puede hacerlo quien no tiene autorización para declararlo, bastando con que se sepa que ha sido perdonada para hacer esta declaración.

poder de declarar que habían sido perdonados los pecados (1).

Ahora bien. Con las mismas palabras con las que dijo: *Te son perdonados tus pecados,* dijo también: *Los pecados que perdonareis*, etc. (Joan., 10.)

Adviértase también lo que en el mismo lugar dijo el

---

(1) *Confiteor de ignorantia mea.* No lo entiendo. Es decir, creo entender la cuestión; pero no entiendo a Vitoria a través del traslado de su disertación por el alumno suyo, cuyo es el original que vierto al castellano. Para mí que el discípulo se durmió al llegar a este paso.

Una cosa es *perdonar* los pecados y otra cosa es *declarar* que los pecados *han sido* perdonados. Lo que nos interesa aquí probar es que Cristo tuvo poder para perdonar los pecados, y que ese poder lo transmitió a los sacerdotes. La prueba de eso marcha bien en el texto. Pero se intercala en él el párrafo, al cual pongo la nota, que me ha sumido en confusión.

Desde luego, dice, Jesucristo tuvo poder para declarar que los pecados eran o no perdonados, y añade, que usó de su potestad en dos casos: en el del paralítico y en el de la Magdalena.

¿En qué quedamos? *Perdonó* Jesucristo los pecados al paralítico y a la Magdalena, o declaró solamente que sus pecados *habían sido* perdonados (podía haberlos perdonado Dios, no Cristo-Hombre).

Al paralítico le *perdonó ciertamente* los pecados, pues como prueba del poder de perdonarlos le curó el Señor; y así lo reconoce el mismo texto en el párrafo inmediato anterior.

En cuanto a la Magdalena, la exégesis enseña que se los perdonó también.

1.º Por el presente *se le perdonan* frente al pretérito *amó*. Si por el amor, por *posible contrición anterior* al momento de hablar Jesucristo, se le hubiesen perdonado, hubiera dicho el Divino Maestro: *Se le* perdonaron *muchos pecados porque amó mucho.*

2.º Por el contexto bíblico. En efecto: los versículos 48-49 del cap. VII de San Lucas, dicen así: *Y dijo a ella: Perdonados te son tus pecados. Y los que comían allí comenzaron a decir entre sí: ¿Quién es éste que aun los pecados perdona? Y dijo a la mujer: Tu fe te ha salvado, ve en paz.*

Queda, pues, sobradamente demostrado que Jesucristo tenía poder para *perdonar* pecados; pero no se ve por los textos que aplica el autor la prueba directa de que Jesucristo tenía poder para *declarar* que los pecados eran perdonados.

Claro está que no hacía falta tal demostración, pues es claro que quien tenía poder para *perdonar* pecados, con mayor razón debería tenerlo para declarar si *habían sido o no perdonados* por Dios los pecados.

Voy únicamente a hacer ver la oscuridad del texto.

Señor: *Así como a mí me envió el Padre, del mismo modo os envío a vosotros.* Y sigue a continuación: *Recibid el Espíritu Santo; los pecados,* etc. De donde se ve que la misma potestad les dió a los apóstolos cual la tuvo El. Pero, además, ¿qué necesidad había de dar el Espíritu Santo para desatar de los pecados o perdonarlos en el fuero eclesiástico solamente, o para declarar que eran perdonados? Ciertamente, por aquellas palabras del Señor no podían los apóstoles entender otra cosa, sino que habían recibido verdadera potestad de perdonar pecados, ni a la verdad, se puede entender suficientemente cómo entregó el Señor las llaves del reino de los cielos, si (como enseñan esos doctores) nunca abre el sacerdote el reino de los cielos. Pues ¿para qué otro uso pueden servir las llaves sino para abrir y cerrar?

Segundo argumento fundamental.

Si las llaves pueden verdaderamente atar (1), pero no pueden perdonar pecados, no deben ser ellas contadas entre los privilegios y gracias de la Iglesia, sino más bien como instrumentos de opresión y de opresión gravísima. Pues ¿qué beneficio nos trae la potestad de las llaves si por razón de ella estamos sujetos a confesar los pecados (lo que es molestísimo), y en cambio, cuando a ellas nos llegamos en pecado, no sólo no conseguimos gracia y perdón, sino que además (lo que esos doctores no niegan) nos cargamos nuevo pecado que nos ata más? ¿Por qué razón, pues, exaltan los santos esta potestad hasta las nubes y la colman de alabanzas?

¿A qué tanto ponderar la recompensa de aquella insigne confesión y fe del Príncipe de los Apóstoles, para pre-

(1) No parece muy clásico eso de *atar* las llaves. Las llaves cierran, no atan.

miar la cual le prometió el Señor: *Te daré las llaves del Reino de los Cielos?* De ese modo, fueran ellas más bien ataduras, cadenas o cualquier otra cosa, pero no llaves; puesto que nos encierran esas llaves, no nos abren; y así, por ese lado fuera de peor condición la ley evangélica que la natural y mosaica.

Tercer argumento, también principal.

Si el sentido de la palabra *absuelvo,* fuese éste, *te declaro absuelto*, fuera legítima y válida esta forma de absolver: *Yo te declaro absuelto;* la cual no se atreverían a usar los contrarios.

Y confírmase esto; pues ¿a quién muestra el sacerdote que el pecador está absuelto? No a la Iglesia, ciertamente, y menos todavía a Dios.

Además. El sacerdote levanta verdaderamente la pena debida a los pecados, no declara solamente que está levantada; por tanto, o las palabras *levantar* o *absolver* deben tomarse equívocamente, o en propiedad en ambos casos.

Cuarto argumento principal:

Por el Bautismo se perdonan los pecados; luego también por el sacramento de la Penitencia.

A este argumento contestan variamente los adversarios.

Pues unos afirman que al adulto no se le perdonan tampoco primariamente por el bautismo sus pecados; otros no lo niegan del Bautismo, pero sí del sacramento de la Penitencia.

Mas, como quiera que en el Evangelio se hable con las mismas palabras, y aun más claramente, del perdón de los pecados mediante la potestad de las llaves que por el bautismo, síguese que ni probable ni porfiadamente (1)

(1) Sin incurrir en pecado de herejía, o por lo menos de temeridad.

En efecto. El Concilio Tridentino en el cual tan grande influencia ejerció Vitoria mediante sus discípulos, aunque él no pudo asistir personalmente a

puede concederse eso del bautismo y negarse de las llaves.

Que el Bautismo sea para perdón de los pecados, aparte de que todos los Santos lo confirman a la una, no veo cómo pueda negarse; pues que allí no puede haber perdón de los pecados en forma de declaración como en el sacramento de la Penitencia quieren ver esos doctores: comoquiera que por el bautismo hay, según la Escritura, perdón de pecados, es menester que sea perdón en su sentido propio y verdadero; más aún: parece artículo de fe, pues decimos en el Credo: *creemos en un solo bautismo para perdón de los pecados.*

Confírmase esto: Si (como confiesan los autores de la sentencia contraria) pueden borrarse primariamente por el Bautismo (1) los pecados original y venial, ¿de dónde

---

la asamblea. declaró posteriormente (Sesión XIV, cap. 6) que el sacramento de la Penitencia *no es un mero ministerio de anunciar el Evangelio y de declarar que los pecados son perdonados, sino un como acto judicial en el cual es pronunciada por el sacerdote sentencia como por juez.* La cual doctrina formuló luego en el canon IX, diciendo:

Si alguien dijere que la absolución sacramental del sacerdote no es un acto judicial, sino un mero ministerio de pronunciar y declarar que los pecados han sido perdonados, etc., *sea anatema.*

(1) Los más de los lectores no entenderán qué es eso de borrar pecados *primariamente* y *secundariamente.* Yo no estimo la expresión muy apropiada, pero la explicaré.

A la gracia santificante la distinguen muy acertadamente los teólogos en *primera* y *segunda.* Es gracia *primera,* la gracia mediante la cual es justificado el hombre que estaba antes en pecado mortal. Gracia segunda es todo nuevo aumento de la gracia santificante. Es decir: el hábito mismo sobrenatural, llamado gracia, que informa las facultades del alma haciéndolas capaces de actos ordenados a la vida eterna y mediante el cual es el hombre justificado, es la *gracia primera;* todo refuerzo de este hábito, todo perfeccionamiento de él es una *gracia segunda.*

Por tanto, perdonar *primariamente* un pecado querrá decir infundir la gracia primera al que carecía de ella por el pecado mortal; y así, no cabe el perdón *primario* del pecado venial, sino *concomitantemente,* es decir, conjuntamente con el pecado mortal.

esa limitación de que no se perdonan los pecados mortales, cuando leemos en el Evangelio absolutamente que se perdonan los pecados, sin que se establezca diferencia alguna entre pecado original, venial o mortal?

Quinta razón:

Si los sacramentos nunca confieren la primera gracia a los adultos (pues de todos los Sacramentos hay que decir lo mismo), ¿qué significa lo que santos y doctores todos enseñan, y predican que los Sacramentos de la nueva ley son causa de la gracia?

Mas, contestan que por los Sacramentos se aumenta la gracia. En primer lugar ignoro si es esto privilegio de los Sacramentos, comoquiera que en todo acto meritorio hay aumento de gracia.

Pero no, replican ellos, *ex opere operato* (1), usando sus mismas palabras. Sea. Pero, ¿qué importa eso? Pues que tanto conseguiré, tanto aumentaré en gracia, aun según el parecer de ellos, si aplico la intención y la voluntad a un acto meritorio durante un pequeñísimo tiempo, cuanto por la acción sobre mi de aquel acto del Sacramento he de conseguir. ¿Dónde está el valor de los Sacramentos, si por un momento sólo de intención buena y de fervor piadoso gano el mismo aumento de gracia, alcanzo el mismo grado de ella adonde pueda llegar por la eficacia de uno de ellos? Nadie me hará negar que los Sacramentos hagan algo más que eso que pretenden los adversarios.

Pero, vamos a ver, ¿a qué violentar el sentido de las palabras, a qué sacar las cosas de sus quicios? *Dar* la gracia no fué ni será nunca *aumentar* la gracia. Es pro-

(1) En virtud de la acción directa de la obra misma (del Sacramento) con independencia de la *acción* directa del operante, aunque no de la *preparación* del recipiente.

pio de la gracia hacer amigo o grato a uno; eso es lo que significa constituir en gracia, de no grato hacer a uno grato. Una cosa es aumentar la amistad, y otra cosa hacer un amigo; y nunca los antiguos han hablado de esta forma, que entendieran que aumentar la gracia es ser causa de la gracia.

Sexta y última razón.

Si las llaves no perdonan los pecados, no tenemos argumento alguno tomado de la Sagrada Escritura para demostrar que hay sacramento de Penitencia. Pues en la Escritura no leemos otra cosa sino que por las llaves nos son perdonados los pecados. Si para esto, según el adversario, no se requiere infusión de gracia, pues que no es sino una declaración, no hay por qué poner el sacramento de la Penitencia.

Pues sólo por eso decimos que hay sacramento de la Penitencia, porque en la Escritura leemos que por las llaves se nos perdonan los pecados, lo cual no puede hacerse sin la gracia; por tanto, las llaves infunden gracia, y así tiene razón de ser el Sacramento. Mas toda esa argumentación se derrumba siguiendo el parecer de los adversarios.

Así, pues, a mi juicio es intolerable afirmar que por virtud de las llaves no se perdonan verdaderamente los pecados, sino sólo se declaran perdonados.

Pero algunos hombres, agudos y doctos, pecan y yerran doblemente acerca de esta cuestión, porque opinan equivocadamente de la Contrición.

Dicen, en primer lugar, que la Contrición es de tal suerte suficiente para el perdón de los pecados, que puesta ella, como de justicia débese el perdón y la gra-

cia; de donde proviene que pongan en el hombre mérito *de congruo* a la primera gracia, en contra de la doctrina del Apóstol San Pablo, sin considerar que, cualquiera que sea la disposición del pecador, es tan grande la liberalidad en la infusión de la gracia, y tan gratuitamente se perdonan los pecados, como le fué dada la gracia a Adán en el primer estado, y aun más. Ni se puede suponer tal mérito, sino ver sólo pura misericordia divina; ni la contrición es de mayor mérito para la gracia y el perdón de los pecados, que lo son las obras buenas para la predestinación.

En eso erraban precisamente en gran parte los pelagianos, si mal no lo entiendo (1).

---

(1) Con perdón del maestro séame lícito expresar aquí mi parecer.

Conste que tengo abierto sobre la mesa el «Decreto de la justificación», del Concilio Tridentino y los Cánones de la sección sexta, y precisamente en virtud de esa doctrina siento una proposición aparentemente pelagiana, diciendo:

El hombre puede merecer PROPIAMENTE (con mérito *de condigno) la primera gracia.*

No asustarse. Todo es cuestión de términos.

El Concilio Tridentino formuló el siguiente canon, como resumen de la doctrina de la justificación (canon III, sesión VI):

Si alguien dijere que sin la previa inspiración del Espíritu Santo y sin su ayuda puede el hombre creer, esperar, amar y arrepentirse COMO ES NECESARIO *para que se le infunda la gracia justificante, sea anatema.*

Pues bien. Si entendemos por primera gracia, como en general así se entiende, la gracia *habitual*, mediante la cual son hechas nuestras facultades espirituales aptas permanentemente (mientras no se vuelva a perder por el pecado mortal) para actos meritorios de vida eterna, entonces digo que se puede merecer *propiamente* la primera gracia.

Si por primera gracia entendemos esa inspiración y *moción* previa del Espíritu Santo de que habla el canon referido, entonces digo que no puede el hombre merecerla *propiamente*, sino sólo *impropiamente* (con mérito *de cóngruo).*

Vayamos a la prueba.

Esa moción previa se ha a la gracia habitual, como el acto al hábito, que *propiamente* es de su naturaleza engendrado por actos, y aun por uno solo. Y por otra parte, y es lo sustancial aquí, moción previa del Espíritu Santo y

En segundo lugar yerran cayendo del lado opuesto, pues dicen que la contrición es de tal manera necesaria para el perdón de los pecados, que ni Dios apenas puede perdonar los pecados sin la contrición.

Pero la verdad es que Dios dejó en la Iglesia dos remedios eficaces para el perdón de los pecados: la peni-

---

gracia habitual son de la misma naturaleza, es decir, *sobrenaturales*, y por tanto, pueden estar al mismo nivel de causalidad y efectividad que los actos y hábitos naturales; así. pues, lo uno de su naturaleza trae lo otro, que es en lo que consiste el mérito propio.

Por algo habló el Concilio Tridentino de arrepentimiento *sicut oportet*, es decir, como es necesario, estableciendo relación de *necesidad* entre lo uno y lo otro, entre el acto *sobrenatural* de arrepentimiento con fe esperanza y caridad, y la infusión de la gracia habitual.

Llámase propiamente justo no al que hace un *acto* de justicia, sino al que tiene el hábito de ella. Por eso, con propiedad gramatical sólo la gracia habitual es la justificante.

Mas, entendiendo por justo al levantado del estado del pecado por la mano de Dios en acción sobrenatural, como en rigor teológico debe entenderse, esa *moción* del Espíritu Santo, mediante la cual hace el hombre un acto de verdadera caridad, es la rigurosamente justificante; de ahí que, a pesar de mi afirmación, quede en pie la verdad de fe de que la justificación del pecador es *propiamente* gratuita, es decir, debida tan sólo a la divina misericordia. Y aqui de la segunda parte de mi proposición.

Lo que es *propiamente* gratuita es, he dicho, esa moción del Espiritu Santo.

Pero no es de tal manera gratuita que no podamos nosotros estar tranquilos, fiados en la Divina Misericordia, acerca de cuándo gozamos la inefable dicha de la amistad de Dios.

Efectivamente. Poniendo nosotros los medios ordinarios para llegarnos a Dios, dejando los caminos torcidos y buscando el orden en nuestras acciones, *es côngruo* a la Divina Misericordia, es muy propio de ella, que en atención a los merecimientos de nuestro Señor Jesucristo, que murió por salvar a *todos* los hombres que no pongan obstinada resistencia a sus bondades, dé esa *moción* previa suficiente para la justificación que de su parte busca el pecador. Entre el hombre que se obstina en el mal y el que no se obstina en él alguna diferencia hay a los ojos de Dios, y esta diferencia es base de la *congruencia* de que la Divina Misericordia, en vista de los merecimientos de Jesucristo, dé la *moción* previa necesaria para la justificación. Por eso dije que el hombre puede merecer *impropiamente* esa moción previa (merecerla *de côngruo)*.

Y perdone Vitoria.

tencia (1) y las llaves de la Iglesia. Y así claramente se ha dicho que por las llaves de la Iglesia se perdonan los pecados lo mismo que por la penitencia. Y por tanto, basta que uno no ponga obstáculo a las llaves, es decir, no permanezca afecto al pecado pasado ni al futuro, o sea, que se arrepienta de lo pasado y proponga ser más cauto en lo futuro, aunque de tal manera se arrepienta y proponga, que no baste (2) para el perdón de los pecados y permanezca en pecado. Pues tal disposición no se requiere para el perdón de los pecados, sino sólo que no ponga obstáculo a las llaves.

Es éste un beneficio sumo con que Cristo Redentor nuestro adornó singularmente a su Iglesia en el nuevo Testamento; esto es lo que tanto es celebrado por antiquísimos y santísimos Padres, que las llaves de la Iglesia bastan del todo para abrir el Reino de los Cielos, aunque no se hubiese abierto ningún otro camino, sino que solas ellas bastan para la salvación, y no veo que pueda dudarse de esto en lo más mínimo, principalmente porque se dijo en el Concilio Florentino: *El efecto del Sacramento de la penitencia es la absolución de los pecados.*

Argumentos contrarios.

Mas contra esta verdadera doctrina se arguye:

Primero. El que se acerca al sacramento de la Penitencia en pecado mortal, no consigue el perdón de los pecados, antes peca de nuevo; luego las llaves no perdonan los pecados. Y se confirma diciendo, que de otra suerte fuera lícito acercarse a las llaves en pecado mortal.

---

(1) Perfecta. Véase la obrita mía *La Confesión*.

(2) Ello solo sin la acción de las llaves.

Segundo. Cuando una persona se acerca al sacramento de la Penitencia, después de hecho un acto de contrición, recibe verdaderamente el Sacramento. Ahora bien: significa lo mismo la forma, o sea las palabras de la absolución, recibido el Sacramento antes de la contrición que después de la contrición. Pero, en este último caso, no absuelve de verdad el sacerdote, sino que declara que fué ya absuelto el pecador. Luego, de esta manera debe entenderse siempre la absolución, es decir, como *declaración*.

Tercer argumento en contra.

O basta cualquier dolor para quitar el óbice o impedimento y recibir la gracia, o no. Si alguno hay que no basta, no puede decirse de otro que baste sino de sola la contrición, pues parece que todos los demás dolores son iguales; luego se requiere la contrición. Mas, si cualquier dolor basta, el dolor por sólo el temor de la pena es suficiente.

Cuarto.

Del mismo modo parece que las llaves tienen poder para perdonar pecados que para retenerlos. Mas, es claro que las llaves no retienen de otro modo los pecados que declarando que no son perdonados por Dios, ni pueden retener otros que los que Dios retuvo. Luego, del mismo modo, perdonar pecados será sólo mostrar que son perdonados por Dios.

Se refutan los precedentes argumentos.

Para resolver esos argumentos adviértase, en primer lugar, que el Doctor Sutil parece decir expresamente que no se requiere otra disposición para que uno reciba la gracia mediante este Sacramento de la penitencia, sino

sólo que la quiera recibir y sujetarse a las llaves. Lo mismo dice del sacramento del Bautismo.

Cayetano nominalmente enseña del bautismo que para el perdón de los pecados por él, no se exige ningún dolor, sino sólo la voluntad de recibir el bautismo para el perdón de los pecados. Siendo consecuente, debiera afirmar lo mismo del sacramento de la Penitencia, el cual se ha instituído para el perdón de los pecados, tan manifiestamente como el bautismo, y, no obstante, Cayetano niega de la Penitencia lo que concede del Bautismo: con cuánta lógica, allá él.

Santo Tomás dice también que el Bautismo se da a modo de lavatorio y es una generación, es decir, una mudanza del no ser espiritual al ser espiritual; por lo tanto, no es disconveniente acercarse al Bautismo con conciencia de pecado mortal; no así a la Eucaristía, que no debe darse sino al viviente, pues que se da por modo de alimento.

Por igual razón debe decirse lo mismo del sacramento de la Penitencia, instituído para resucitar muertos; y así no es disconveniente acercarse a las llaves de la Iglesia con conciencia de pecado mortal. Y puede defenderse con gran probabilidad que si alguien, sin complacencia, claro está, en los pecados pasados, pero sin ningún dolor, sólo con propósito de apartarse en lo futuro de los pecados, se acerca al sacramento de la Penitencia con ánimo de recibir el perdón de los pecados, ciertamente lo recibe; pero ignoro si es esto verdad y si se podria combatir, ciertamente sin vehemencia.

Mas no apartándome demasiado del camino y doctrina corrientes, digo en segundo lugar que no es lícito

acercarse al sacramento de la Penitencia con conciencia de pecado mortal, ni el que tal hiciera conseguiría el perdón de sus pecados. Para lo cual es de advertir que contrición no significa en realidad otra cosa que dolor de los pecados por causa de Dios, es decir, por ser ofensa de Dios, con propósito de evitarlos en lo futuro; ni otra cosa lleva consigo el concepto de contrición si rechazamos escrupulosas y sutiles disputas escolásticas que muy poco tienen que ver con esto, más bien físicas que teológicas. Yo nunca he dudado que cualquiera que se duela en absoluto de todos sus pecados, en cuanto son ofensa de Dios, con propósito de guardar en adelante los divinos mandamientos, consigue el perdón de los pecados, si no hay algo que lo impida. Mas puede haber un dolor tal que no sea contrición, en cuanto se impide por algún motivo que tal sea, como, por ejemplo, porque el penitente con el tal dolor persevera por ignorancia en algún pecado, ya reteniendo lo ajeno, ya sosteniendo algún error contra fe; como en los herejes y en los infieles que se arrepienten ciertamente de sus pecados y por ser ofensas de Dios y con propósito de no pecar en lo futuro, y, sin embargo, en todos ellos no es verdadera contrición el tal dolor ni basta para el perdón de los pecados, no porque se requiera mayor dolor ni otro dolor que aquél, sino porque están obligados a otra cosa que no cumplen. Y así por causas externas se impide que baste aquel dolor que de suyo bastaría ciertamente. De donde, sin cambiar el dolor éste en ningún otro, sino solamente con restituir lo ajeno o renunciar a la herejía, este mismo dolor bastaría.

Lo que hay que tener muy presente es que en las cosas que se refieren a la salvación no descendamos a afirmar o cosas increíbles o cosas ininteligibles.

Expuesto lo que precede, digo:

Primero. Si el que se acerca a la Penitencia sabe y advierte que no tiene dolor alguno de los pecados pasados, por más que tenga propósito de no volver a pecar en lo venidero, no consigue el perdón de los pecados, antes peca mortalmente.

Segundo. Si el tal se arrepiente ciertamente de sus pecados, pero entiende que no se arrepiente de ellos, como de ofensas de Dios, sino por cualquier otra causa, como, por ejemplo, por las penas del infierno, ciertamente ese dolor no es suficiente, porque el tal no se arrepiente de haber ofendido a Dios, y de nada sirve el dolor sino es de haber ofendido a Dios, pues es lo mismo que si no se arrepintiese de ningún modo, y peca mortalmente acercándose así al sacramento de la Penitencia (1).

---

(1) Esta proposición me sobrecoge. Leo en las actas de la sesión XIV del Concilio Tridentino (canon V):

Si alguien dijere que aquella contrición que se prepara por la discusión, recuerdo y detestación de los pecados, mediante la cual uno rumia sus años en la amargura de su alma, ponderando la gravedad de sus pecados, su multitud, su fealdad, la pérdida de la bienaventuranza y la amenaza de la eterna condenación, con propósito de vida mejor, no es verdadero y útil dolor ni prepara a la gracia, sino que hace al hombre hipócrita y más pecador, etc., sea anatema.

Vitoria escribió antes del Concilio Tridentino; si hubiera escrito después, seguramente hubiese hablado más claro en la proposición que comento. Me maravilla que no llame a ese dolor imperfecto *por las penas del infierno*, ATRICIÓN, pues se usaba ya en su tiempo tal nomenclatura, que facilita mucho la inteligencia de la cuestión.

Digo *hubiere aclarado*, no *no hubiere escrito*, pues si se profundiza en la aludida proposición todavía puede verse en ella sentido perfectamente ortodoxo.

Vamos a verlo.

El autor, desde el momento que dice que el dolor debe sentirse de los pecados *como ofensa de Dios*, puede muy bien condenar el dolor *servilmente servil*, que es totalmente insuficiente aun con la absolución sacramental. Es decir, el dolor concebido por las penas del infierno, pero de tal manera expresa, que si no fueran estas penas no se sentiría el menor dolor de haber pecado y se volvería a los malos caminos, es dolor que no basta para con-

Tercero. De cualquier manera que se duela uno, si piensa que ciertamente está todavía en pecado mortal y no está contrito, no parece tampoco que sea suficiente; y así digo que acercarse con conciencia de pecado mortal al sacramento de la Penitencia es nuevo pecado, porque se pone obstáculo a su eficacia. Y es esto probable, no porque las llaves no basten, sino porque virtualmente permanece en tal caso el hombre afecto al pecado, porque ni se arrepiente ni quiere arrepentirse de haber ofendido a Dios (1).

Cuarto. Si el hombre juzga (2) que se ha arrepentido

---

seguir el perdón de los pecados; es menester que de algún modo se contenga en ese dolor el aspecto de ser dichas penas castigo de Dios ofendido por los pecados; de lo contrario, no parece que digan orden alguno a la justificación.

Así parece que se lee en el capítulo IV de la referida acta de la sesión XIV del Concilio Tridentino, que traeríamos aquí, como también los argumentos de razón que inclinan a este parecer, si lo permitiere la extensión de una nota.

Lo cierto es que asi piensan comúnmente los teólogos, y que Vitoria habló, por lo menos, confusamente al formular la proposición que analizamos.

Para la práctica del pueblo cristiano véase mi obrita *La Confesión*, que no es devocionario y libro de ascética, sino compendio de toda la teología moral relativa al sacramento de la Penitencia.

(1) Sigo creyendo que Vitoria habla a la vez de la contrición perfecta y de la imperfecta, o atrición, mientras sean ambas sobrenaturales. De todos modos así es, que acercándose al sacramento de la Penitencia sin ninguna contrición, o perfecta o imperfecta, es nuevo pecado. Véase la citada obrita *La Confesión.*

(2) No dice Vitoria *si el hombre se arrepiente de haber ofendido a Dios*, sino *si el hombre juzga que se ha arrepentido de haber ofendido a Dios, etc.*, consigue *siempre* la gracia.

De hecho es así. *Juzgar que uno se arrepiente verdaderamente* es *arrepentirse verdaderamente,* no por el subjetivismo kantiano, sino por la Divina Misericordia; pues cuando uno juzga sinceramente que se ha arrepentido o se arrepiente de sus pecados ha puesto de su parte cuanto es menester, y entonces es *côngruo* que la Divina Misericordia dé la *moción necesaria* para la justificación inmediata o la *suficiente* para la justificación con el Sacramento; y, por lo tanto, siendo *côngruo* que asi sea frente a los méritos de

de haber ofendido a Dios y propone ser cauto en adelante, siempre consigue la gracia, si no pone obstáculo por otro lado conforme a lo dicho, como si persevera en algún pecado; mas no es por defecto de dolor. A lo cual me objetarás que el tal antes del sacramento de la Penitencia ya conseguiría la gracia, pues que según mi opinión aquel dolor es contrición (1). Por eso, para responder, formulo una quinta proposición.

Quinto. Puede ocurrir que alguien crea que se arrepiente de sus pecados por ser ofensas de Dios, y en realidad no se arrepiente de ellos por esta razón o motivo, sino por otro; pues, aun cuando pueda a veces hasta experimentarse que uno se arrepiente de verdad, no obstante, puede ignorarse ciertamente si el dolor es por la ofensa de Dios. Pues (como dice San Agustín) vuela el entendimiento, pero el afecto le sigue tardíamente o nunca. Y así puede ocurrir que alguien piense que se arrepiente por la ofensa de Dios, y en realidad o no se arrepiente de verdad o no se arrepiente por Dios; en tal caso es cuando se perdonan los pecados en virtud de las llaves.

Sexto. Digo en sexto lugar, y se sigue de lo dicho, que todo aquel dolor y solo él basta para el perdón de los pecados mediante las llaves, del cual juzga el pecador que es contrición; digo que éste es suficiente dolor, si no

---

Nuestro Señor Jesucristo, *es* verdaderamente, y nunca falta la penitencia necesaria o suficiente para la jusitficación. Así es la verdadera doctrina.

Mas, desgraciadamente, la *explicación* que luego da Vitoria en la proposición quinta es falsa, pues sin dolor ninguno es nulo el Sacramento de la Penitencia.

(1) Esta objeción que en boca de sus enemigos pone aquí Vitoria es el argumento más poderoso que me obliga a suspender el ánimo respecto a la verdadera doctrina del maestro acerca del dolor. En efecto, aquí parece claro que no admite otro dolor legítimo que la contrición perfecta, rechazando la atrición. No puede defenderse esta doctrina después del Concilio Tridentino.

hay otro impedimento exterior o haya habido tanta negligencia en el examen de conciencia que equivalga a omisión. Si alguien no pusiera atención alguna para examinar el estado de su conciencia, sino que temerariamente juzgase de este modo que se arrepentía suficientemente, es como si no se arrepintiese. Mas, si de buena fe, hecho prudente examen, juzga que se arrepintió suficientemente, aunque se engañe, consigue ciertamente el perdón de los pecados mediante el sacramento de la Penitencia.

Y quedan contestados suficientemente el primero y tercer argumentos.

Contra esta doctrina se objeta comúnmente:

El que juzga que se arrepintió lo bastante, o tiene ignorancia vencible o invencible. Si invencible, no tiene ya obligación de arrepentirse otra vez; luego hizo suficientemente aquello a que estaba obligado, y por tanto, le son ya perdonados sus pecados. Si vencible, al acercarse al Sacramento con tal pecado no se excusa y peca nuevamente.

Luego no se ve en virtud de tal doctrina por dónde puede el hombre recibir la primera gracia mediante el sacramento de la Penitencia.

Contesto doblemente:

Primero. La ignorancia esa es invencible. Y, al deducir que se consigue con ella el perdón de los pecados, ni go la consecuencia; lo que se sigue únicamente es que no se peca de nuevo por omisión de la contrición.

Segundo. Y mejor todavía, respondo que esa ignorancia es vencible. Mas, la deducción de que se peca de nuevo acercándose al Sacramento, no es lógica. Pues no comete irreverencia contra el Sacramento sino el que a sa-

biendas se acerca al Sacramento en pecado mortal. Como si alguno celebrase sin ara, aun cuando la ignorancia fuese crasa, no pecaría. O puede decirse también que tal ignorancia es vencible respecto al deleite de los pecados o respecto al precepto de la contrición, si alguno hay; pero invencible respecto al Sacramento. Y esto no es extraño, pues una ignorancia excusaría alguna vez a uno que no excusaría a otro. Como, por ejemplo, la ignorancia que excusaría al que administra el Sacracramento en pecado mortal no excusaría al que lo recibe, como es claro, pues mayor examen se requiere para recibir el Sacramento que para administrarlo, aun cuando para ambas cosas se requiera examen de conciencia.

Al segundo argumento contesto que cuando alguien se acerca al Sacramento después de un acto de contrición, es verdaderamente absuelto; pues el sacerdote da la sentencia suficiente para ponerle a uno en gracia,´aun cuando no estuviera antes en ella.

Al cuarto argumento digo que *retener* es *no perdonar,* no *declarar* que *no son perdonados,* como quieren los adversarios; pues, puede ocurrir que por el solo hecho de no ser uno absuelto por las llaves, no se le perdonen los pecados, como se ha expuesto arriba. Y además, comoquiera que (como suponemos al presente) todo pecador tenga obligación de someterse a las llaves, aun el perdón que se otorga mediante la contrición depende de las llaves; mejor todavía, se otorga por la virtud de las llaves, como la gracia que se dió antes de la pasión de Cristo, dióse por virtud de la pasión de Cristo.

Por fin, comoquiera quo ello sea, supuesto que retener sea declarar, no se sigue que lo sea también perdonar.

Pues nosotros sólo queremos y decimos que las palabras se tomen en su propia significación, de tal suerte, que perdonar sea perdonar y retener sea retener. Por tanto, si no puede de otro modo retenerse que declarando, retener será declarar; mas perdonar puede ser otra cosa, y, por tanto, debe ser de otra manera tomado.

Así, pues, de esta disertación se desprende que la potestad de orden tiene la eficacia de algún efecto espiritual.

No quiero decir que, aparte de ese, no pueda tener otro, sino que éste es el principal y el que es más atestiguado y declarado por las sagradas letras.

Además, de la potestad de orden son todas las consagraciones episcopales y presbiterales, en las que se da un efecto pura y verdaderamente espiritual.

Todo eso en cuanto al efecto de la potestad de orden.

Queda todavía por declarar acerca de la potestad de jurisdicción, si la excomunión, por ejemplo, sea un efecto espiritual o cause efecto espiritual. De ello hablé extensamente en el libro cuarto de las Sentencias, exponiendo la materia de las llaves.

CUESTIÓN III

Por cuál derecho sea introducida la potestad eclesiástica.

Después que en parte hemos tratado de la potestad en sí misma, de su efecto y de su fin en general, parece que obraremos acertadamente si disertamos de la causa eficiente de la potestad eclesiástica y de su origen. Pues,

según las enseñanzas de Aristóteles, toda esta potestad conoceremos, si conocemos todas sus causas.

Así, pues, habiendo hablado de su causa final, que es la principal, hablaremos ahora de su causa eficiente y del autor de esta potestad. Por tanto, versa la cuestión acerca de por cuál derecho ha sido introducida esta misma potestad eclesiástica.

Sea la primera proposición:

Toda esta potestad no tiene ni pudo tener en toda su amplitud origen del derecho positivo (1).

Lo cual es manifiesto por lo dicho arriba.

Esta potestad produce efectos espirituales que exceden el poder humano, como es el perdón de los pecados, la gracia, la consagración de la divinísima Eucaristía y otros, que totalmente están por encima de la humana facultad. Luego no pudo tener origen del derecho humano según aquello: *¿Quién puede perdonar los pecados sino sólo Dios?* (Marc., 2.) Y decían bien que Jesucristo blasfemaba, si no era Dios. Además: *¿Quién es este que también perdona los pecados?* (Luc., 5 y 7.)

Confírmase esto, que no pudo esta potestad tener origen del poder civil, porque, como se mostró, distínguese esta potestad de la potestad civil: el derecho eclesiástico presupone ya constituída la potestad; luego no pudo la potestad eclesiástica tener origen en el derecho positivo.

En segundo lugar, confírmase porque Jesucristo, que es verdadero Dios, fué el primero que dió las llaves del Reino de los cielos.

Segunda proposición:

Tampoco pudo esta potestad tener origen del derecho natural.

---

(1) Humano.

Es manifiesto por idéntico razonamiento.

Esta potestad produce efectos superiores a toda la naturaleza. Luego tampoco el derecho natural pudo engendrar esta potestad. Por tanto, hay una gran diferencia entre la potestad civil y la potestad eclesiástica, pues la potestad civil tiene su origen de la república, supuesto que es para el fin natural de la república, como en otro lugar hemos tratado.

Mas esta potestad (la eclesiástica) excede no sólo la autoridad privada de cada uno de los individuos, sino la de todo el mundo en conjunto; y aun cuando el derecho natural sea derecho divino, sin embargo, no se excede más allá de los límites de la naturaleza, y así no puede llegar al margen y a las fronteras de esta potestad espiritual.

Se confirma. El conocimiento natural no se extiende a los efectos de esta potestad; luego tampoco ni el derecho natural ni la potestad natural.

Además. Como quiera que mediante esta potestad es constituído el hombre en estado de gracia, si esta potestad fuese natural, el hombre podría conseguir la gracia por sus propias fuerzas naturales, que es error condenado por la Iglesia contra los pelagianos, y es también contra San Pablo, que dijo: *Justificados por la fe.* (A los Rom., caps. 4 y 5.)

Tercera proposición:

> **Ciertamente la potestad eclesiástica, en cuanto a alguna de sus partes, pudo tener origen del derecho natural o del positivo, es decir, en cuanto a algunos efectos o actos de ella.**

Porque, aun mirando las cosas desde el punto de vista natural, ambas potestades son necesarias en la república. Pues sólo por la ley natural puede entenderse *que hay Dios y que es remunerador de los que le buscan.*

Pues lo dice el Apóstol, y enseña que esto fué manifiesto a los filósofos y *también la sempiterna virtud de Dios y su divinidad.* (Rom., 1.) De lo cual se sigue que Dios debe ser adorado por los mortales. Por tanto, si no hubiese ninguna ordenación particular de Dios, hubieran podido especialmente ser destinados algunos en la república al culto de Dios, los cuales tuviesen autoridad y preeminencia en las cosas sagradas; esa potestad no sería civil, sino espiritual, como actualmente lo es por derecho divino.

Y da más fuerza a esta doctrina, el que los sabios y los filósofos son condenados por el Apóstol, porque *habiendo conocido a Dios no le adoraron como a Dios,* sino que mudaron la gloria del Dios invisible en la semejanza de la imagen corruptible del hombre, y adoraron y sirvieron a la criatura más bien que al Criador.

Por lo cual, así como por institución humana leemos que hubo sacerdocios, pontífices y sacrificios de los falsos dioses entre los gentiles, por la misma institución hubiera podido haber sacrificios y sacerdocios para el culto del verdadero Dios, y hubiera sido ella verdadera potestad espiritual distinta de la potestad civil.

Más todavía. Como luego diremos, aun entre los verdaderos adoradores de Dios hubo alguna vez tal potestad espiritual, introducida solamente por autoridad humana.

Cuarta proposición:

> **Toda la potestad eclesiástica y espiritual que hoy hay en la Iglesia es de derecho divino positivo, mediata o inmediatamente.**

Probemos y declaremos esta proposición.

Como estudiaremos más abajo, toda la potestad eclesiástica derivóse de los Apóstoles; pero los Apóstoles

recibieron todo su poder de Jesucristo, verdadero Dios y Señor; por tanto, toda la potestad de la Iglesia es de verdadero derecho divino positivo.

Mas, dije mediata o inmediatamente, no sólo porque primeramente la tuvieron los Apóstoles y de ellos derivóse a sus sucesores, sino porque no niego que haya en la Iglesia alguna potestad sólo de derecho positivo, como no mucho después diré, pero que nace de la potestad eclesiástica que es de derecho divino, como es la potestad de conferir las órdenes menores y tal vez alguna otra, que expondremos luego.

Confírmase todo ello por la autoridad del Apóstol (A los Efesios, 4): *A cada uno de nosotros ha sido dada la gracia según la medida de la donación de Cristo, y diónos a unos por Apóstoles, á otros por Profetas, a otros por Evangelistas, y a otros por Pastores y Doctores, para la obra del ministerio de hacer santos, para la edificación del Cuerpo de Cristo.*

Ahora bien. Toda potestad eclesiástica o es una de las enumeradas por el Apóstol o de ellas depende. Luego, etcétera.

Quinta proposición:

> **Toda la potestad espiritual que hubo en la antigua ley, es decir, después de la liberación del pueblo de Israel de la servidumbre de los egipcios, fué de derecho divino positivo.**

Esta conclusión no es menester que se demuestre de otro modo que al tenor y texto de la ley. Pues toda la ley ha sido dada por Dios, de la cual ley se dice: *La ley ha sido dada por los Angeles* (1) *en la mano del Mediador* (A los Gálatas, cap. 3); y hablando Jesucristo a los judíos, les

(1) Por ministerio de los Angeles.

dijo: *Habéis anulado el precepto de Dios por causa de vuestras tradiciones*, y habla del *precepto* del Decálogo: *Honra a tu padre y a tu madre*, etc., y San Esteban dice *que recibísteis la ley por mediación de los Angeles* y que Moisés recibió palabras de vida para darlas al pueblo; y San Pablo: *Muchas veces y de muchos modos, hablando Dios en otro tiempo a los profetas,* etc.; y fué error de los maniqueos que la ley de Moisés no era ley de Dios.

Frecuentemente se dice en la misma ley: *Si hiciereis el precepto del Señor, si guardareis los preceptos del Señor,* etcétera, y otras frases semejantes.

Ahora bien. En la misma ley se contienen el orden y la razón de todo el culto divino por los Pontífices y Sacerdotes y Ministros, como arriba se ha mostrado. Luego toda aquella potestad acerca del culto divino, que era solamente potestad espiritual, fué introducida por el derecho divino positivo.

Y dícese en el Exodo, que tomando Moisés el libro de la Alianza lo leyó al pueblo que le escuchaba, el cual respondió: *Todas las cosas que habló el Señor haremos.* Y más abajo dice el texto sagrado: *Esta es la sangre de la Alianza que selló el Señor con vosotros.* Lo cual más abiertamente expresó San Pablo: *Esta es la sangre del testamento que os mandó a vosotros Dios.*

Sexta proposición:

> **Toda la potestad instituida en la vieja ley por derecho divino, pudo el pueblo de Israel instituirla por su autoridad, aun cuando no hubiese sido instituida por Dios.**

Pruébase ésta por la tercera proposición.

Pues conocido Dios y la divina majestad, ya por la luz natural, ya por la luz de la fe, pudo el pueblo constituir Pontífices, Sacerdotes, Sacrificios y ceremonias para el

culto divino, aun cuando tal vez no hubiese podido instituir tantas figuras y símbolos de cosas futuras, comoquiera que las cosas futuras no pueden conocerse tan distintamente, ni se pueden instituir tan aptas y convenientes figuras para pronosticarlas y designarlas.

Viene al caso aquello: *Si la sangre de los machos de cabrio o de los toros y las cenizas esparcidas de la ternera santifican a los inmundos para la limpieza de la carne, ¿cuánto más la sangre de Cristo...?;* de las cuales palabras se desprende que la ley vieja no limpiaba sino la carne.

CUESTIÓN IV

Cuándo tuvo origen la Potestad Eclesiástica.

Sigue en orden que indaguemos cuándo tuvo origen esta potestad eclesiástica; si por ventura desde el principio del mundo.

Sea la primera proposición:

En el estado de inocencia pudo haber alguna potestad espiritual.

Lo probaremos con pocos argumentos.

No se puede dudar que en el estado de inocencia hubo culto divino, no sólo interior, sino exterior. Pues, como el hombre se forma de alma y de cuerpo, es oportuno que Dios sea adorado, no sólo con el alma y el entendimiento, sino también mediante acciones corpóreas y exteriores, y esto en cualquier estado.

Mas, es de advertir que, aun cuando en el estado de inocencia no hubiese habido dominio alguno ni prelación coercitiva o coactiva (en el cual sentido díjose a la mujer: *estarás bajo la potestad del varón* y, multiplicado el linaje

humano, hubiese habido división de posesiones y de cosas, y príncipes), hubiera, no obstante, habido potestad directiva y gubernativa, como hubiera habido preceptores para enseñar y educar a los jóvenes, así como también directores de la vida práctica; de lo contrario, hubiese habido confusión de cosas y deforme desorden, si cada uno viviese a su antojo con diversidad de costumbres, por más que todos viviesen rectamente. Y por igual razón no hubiese habido decorosa república si cada uno adorase a Dios a su modo y rito y no hubiera consentimiento y uniformidad en el culto divino.

Así, pues, de ningún modo puede dudarse que si hubiese perseverado el estado de inocencia, hubiese habido constituciones y ordenaciones, ya para la vida civil, ya principalmente para la vida espiritual y culto divino, y hubiese habido superiores que tuviesen cuidado del orden, y esta potestad fuera espiritual siendo para fin espiritual, ni puede imaginarse que en un principio estuviesen los hombres sin algún ejercicio de ella u obra exterior.

Segunda proposición:

Inmediatamente después del pecado, hubo en la ley natural potestad espiritual.

Pruébase, porque, como dice Santo Tomás, así como en toda edad y tiempo fué necesaria la fe sobrenatural, así también fué necesaria la providencia del fin sobrenatural, y fué menester que los hombres, no sólo dirigiesen sus acciones al fin natural, sino también al fin sobrenatural y espiritual y, por consiguiente, que hubiese también algún culto a Dios, que es el autor y señor de quien solamente podemos esperar la bienaventuranza.

Mas, así como las obras humanas no pueden ordenarse cómodamente al fin humano si no hay en la república quienes manden y quienes obedezcan, así tampoco po-

drían las obras de los hombres ordenarse convenientemente a aquel fin sobrenatural, si no hubiera para el servicio de él prelados que cuidasen de llevar a los hombres a tal fin. Tal es la potestad espiritual. Luego la hubo desde el principio del mundo.

Confírmase. Siempre hubo en la Iglesia y la hay una comunidad espiritual ordenada a un fin sobrenatural; mas, no hay república perfecta sin magistrado y sin autorldad. Luego siempre hubo tal potestad.

Segunda razón. Abel parece que fué sacerdote, pues que se lee de él que ofreció sacrificio y ciertamente grato a Dios. De donde San Agustín escribió: *Las cualidades laudatorias de la justicia de Abel compruébase que fueron principalmente tres: la virginidad, el sacerdocio y el martirio*, en todo lo cual fué figura de Cristo.

Tercera razón. Pruébase que hubo en la ley natural verdadera potestad espiritual, porque Melquisedec era sacerdote de Dios, lo que fué también, dicen los doctores, Sem, hijo de Noé. Y además, graves autores afirman que en la ley natural los primogénitos fueron sacerdotes.

Que hubo verdadero sacerdocio no sólo se sigue de que Abraham recibió la bendición de Melquisedec, sino principalmente porque Cristo Nuestro Señor fué llamado sacerdote y Pontífice, según el orden de Melquisedec.

Tercera proposición:

Aun cuando toda la potestad espiritual que hubo durante la ley natural pudo ser sólo por autoridad humana, no obstante, es muy verosímil que, o por especial revelación divina o por instinto o moción divina fué constituída alguna autoridad o potestad espiritual y algunos sacrificios y sacramentos y otras ceremonias pertenecientes al culto divino y a al salvación espiritual de las almas.

La primera parte es clara por lo sobredicho, pues (como luego declararé) antes del advenimiento de Nuestro Señor no hubo efecto alguno espiritual de ninguna potestad, porque verdaderamente excedería la facultad humana (1). Luego toda potestad espiritual pudo ser constituida por autoridad humana, y si había algún Sacramento para borrar el pecado original, no necesitaba de autoridad divina, porque, en realidad, no tenía eficacia alguna sino en cuanto era testimonio de la fe, y porque no era ninguna señal cierta por derecho divino contra el pecado original; mas, como cualquier protesta de fe era suficiente, al menos por derecho divino (2), es creíble que en la legislación y costumbres hubo cierto rito para limpiar del pecado original.

La segunda parte se prueba así. Porque la fe siempre fué necesaria y nunca faltó en cualquiera edad (como se ha dicho), parece que principalmente ha sido revelado el modo y razón de adorar a Dios, que es la parte principalísima de la religión verdadera y de la vida fiel.

Confírmase ello porque, como el Señor instituyó tan diligente y cuidadosamente en la vieja ley la razón y modo del culto divino, tantos sacerdocios, ministerios, solemnidades, ceremonias..., no es creíble que estuviera del todo ocioso antes de la ley de tal manera que, o por revelación o por algún movimiento interior, dejase de instruir a sus adoradores de cómo le adorasen piadosa y religiosamente, por más que no es dudoso que fué entonces mucho más sencillo el culto que en la ley escrita.

Cuarta proposición:

---

(1) Quiere decir aquí el autor que antes de Jesucristo ningún Sacramento ni sacramental producía propiamente efecto espiritual, pues a tales efectos no alcanza la sola facultad humana.

(2) Derecho divino positivo.

En la ley escrita es cierto que hubo alguna potestad espiritual.

Esta proposición es cierta por la autoridad de la misma ley, donde tantas cosas se dicen del sacerdocio y del ministerio espiritual.

Mas, que fuera propia y verdaderamente potestad y dignidad espiritual, se evidencia en primer lugar por la autoridad de San Pablo: *Trasladado el sacerdocio, menester es que se haga el traslado de la ley.* En donde expresamente intenta probar San Pablo que el sacerdocio de Cristo es superior al sacerdocio de la antigua ley. Perdería, pues, el tiempo diciendo todo esto, si el sacerdocio aquél no hubiese sido verdadero sacerdocio, es decir, autoridad y potestad espiritual.

Además. Después de instituídos los reyes continuaron los sacerdotes, como lo manifiesta el caso de Samuel. Luego el sacerdocio era una potestad distinta de la potestad civil; por tanto, espiritual.

Asimismo, de Caifás dice el Evangelio que, *siendo pontífice de aquel año, profetizó.* Por lo cual se ve que el Pontificado era verdadera dignidad y autoridad espiritual.

Quinta proposición:

No obstante lo cual, digo que la autoridad propia y perfectamente espiritual, como lo son las llaves del Reino de los Cielos, no la hubo nunca ni en la ley natural ni en la ley escrita antes del advenimiento del Redentor y Señor Nuestro Jesucristo.

Primer argumento. El Reino de los Cielos, después del pecado de nuestros primeros padres, estuvo cerrado antes del advenimiento de Nuestro Señor Jesucristo; luego antes de su venida no hubo llaves, de donde *dícese que él solo tiene la llave de David, y si abre, nadie cierra.* (Apoc., 3.)

Segunda razón. Todo el sacerdocio de la antigua ley con todos sus sacrificios, oblaciones y Sacramentos, no podía dar la gracia porque no justificaba, como dice San Pablo: *Por las obras de la ley, ninguna carne se justificaba ante El.* Y a los Gálatas les dice: *Si la justicia procedía de la ley, en vano murió Jesucristo. La sangre de los machos de cabríos*, enseña a los Hebreos, *o de los toros y la ceniza esparcida de la ternera santifica a los inmundos para la purificación de la carne.* Y en otros varios lugares, no sólo lo atestigua, sino que lo prueba. Luego ni tuvieron llaves aquellos sacerdotes, ni había en ellos verdadera potestad espiritual.

Por tanto, digo, que no podían producir efecto alguno verdaderamente espiritual, sino que todo era material y temporal, tan sólo signo o figura de las cosas espirituales; y aquellos sacerdotes y levitas no tenían otras llaves que las del templo material.

Así, pues, ni perdonaban pecados ni tenían potestad alguna puramente espiritual, sino que todo lo que se hacía de aquel rito eran medios ordenados a la gracia de la ley nueva: era, pues, aquélla potestad espiritual, pero muy otra que la potestad de la Iglesia en la ley evangélica.

Si los sacerdotes de la vieja ley tenían potestad de dar leyes e imponer preceptos obligatorios en el fuero de la conciencia, puede dudarse ciertamente.

Pues, como en la vieja ley, aparte de los preceptos morales, había dado el Señor tantos preceptos judiciales y ceremoniales, por los cuales era tan distinta y especificadamente organizado todo lo referente al divino culto, no hacían falta nuevos preceptos; de lo contrario, hubiese

crecido indefinidamente la obligación de tal suerte, que no sólo hubiera sido grave, sino intolerable.

Mas, en la ley evangélica que el Señor dejó en libertad con poquísimos preceptos generales, fué menester que les quedara a los Pontífices autoridad de dar leyes útiles y acomodadas al gobierno de las cosas espirituales.

Mas, como a pesar de los preceptos judiciales de la misma ley, quedóles, no obstante, a los reyes potestad para dar leyes; parece que debe decirse lo mismo de los sacerdotes de la vieja ley, es decir, que tenían autoridad para dar preceptos y leyes, o por lo menos fuerza coactiva para instituir ministros y levitas y para obligar en determinado tiempo a los sacrificios, a las oblaciones y a las restantes cosas que eran de la ley y del culto divino (esto es tener autoridad y ser Pontífice), y para que sus preceptos atasen no menos que los de los reyes.

Que hubiese algunos preceptos o instituciones de ellos, parece colegirse de aquel lugar dèl San Mateo: *Habéis anulado el mandato de Dios por vuestras tradiciones.* Por donde Cristo parece dijo que eran verdaderos mandatos.

Confírmase por el capítulo 17 del Deuteronomio, donde se dice del sacerdote del linaje de Leví: *El que se ensoberbeciese no queriendo obedecer al mandato del sacerdote, que en aquel tiempo está de servicio del Señor tu Dios, muera aquel hombre por decreto del juez y quitarás el mal de Israel.*

De donde se desprende que tenían obligación de obedecer al sacerdote aun bajo pecado mortal, pues la pena de muerte no se imponía por menores delitos.

Que hubiese verdaderos preceptos humanos, es claro, por aquello de San Mateo: *Sobre la cátedra de Moisés se sentaron los escribas y los fariseos; por tanto, observad y haced lo que os dijeren, mas no obréis como ellos obran, pues cargan graves pesos insoportables sobre los hombros de los*

hombres, y ellos no quieren aplicar ni el dedo. (Mateo, 23.) Y aquí no habla, sin duda, de los preceptos de la ley, que no hubiese llamado insoportables, siendo preceptos de la divina sabiduría que dispone todas las cosas suavemente. Por tanto, había preceptos de los Pontífices y de los sacerdotes; así lo dice la Glosa, por más que San Juan Crisóstomo todo lo refiere a la ley.

Sexta proposición:

> **La potestad espiritual que bubo en el viejo testamento expiró toda ella y se anticuó ni perseveró en la ley evangélica; ni los sacerdotes del nuevo testamento son sucesores de ellos, sino que su potestad es totalmente nueva.**

Pruébase. Porque la potestad evangélica toda ella se deriva del sacerdocio de Cristo; pero Jesucristo no fué sacerdote según el orden de Aarón, sino según el orden de Melquisedec; de donde aun San Pablo prueba que hay otra ley porque hay otro sacerdocio. Luego, aquel sacerdocio pereció: *En medio de la semana faltará la hostia y el sacrificio y habrá en el Templo abominación de desolación.* (Dan., 9.)

Séptima proposición:

> **La autoridad perfecta y propiamente espiritual principió toda ella desde el advenimiento de Jesucristo, que fué el primer autor y dador de las llaves y de la potestad espiritual y que podía por propia autoridad dar la gracia y perdonar los pecados por su potestad de excelencia.**

Que tal autoridad tuvo Cristo, pruébase por San Mateo, cap. 28, y por San Marcos, cap. 2 y por San Lucas, cap. 7: *Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra.*

Que aquella potestad, aunque no del mismo modo sino determinada y de alguna manera atada a los Sacramen-

tos, la dejó en su Iglesia, es manifiesto, por los capítulos 16 y 18 de San Mateo, 20 y 21 de San Juan, 5 de la primera carta a los Corintios, 2 de la segunda a los mismos y 13 de la carta a los Hebreos: *Obedeced a vuestros superiores y estad sujetos a ellos.* Además, se dice en San Lucas, cap. 22: *Haced esto en memoria de mí.*

Mas, cuándo dió las llaves no están del todo acordes los Doctores.

Armacano sostiene que no fué dada la potestad en ninguno de los lugares citados aquí (1).

Y lo prueba. Cuando dijo Jesucristo: *Los pecados de aquellos a quienes se los perdonareis*, etc. (San Juan, capítulo 20), no la dió, porque hablando de Judas dijo San Pedro al resto de los Apóstoles: *El que era contado entre nosotros y tenía suerte en este ministerio*, y recordando la profecía: *Sea hecha desierta la habitación de él y no haya quien more en ella y tome otro su obispado.* Mas luego, orando todos, dijeron: *Tú, Señor, que conoces los corazones de todos, muéstranos de estos dos cuál has escogido para que tome el lugar de este ministerio y apostolado del cual prevaricó Judas.* De todo lo cual parece deducirse que Matías no tuvo sino lo que perdió Judas. Luego toda la potestad fué dada antes de la Resurrección (2).

---

(1) En ninguna de las ocasiones a que se refieren los textos bíblicos citados aquí.

(2) Todo el argumento es éste. La potestad la dió Jesucristo antes de la Resurrección. Pero las palabras aquéllas: *Los pecados de aquéllos*, etc., las pronunció después de la Resurrección. Luego no la dió mediante aquellas palabras.

La proposición segunda se prueba, porque Judas tuvo la potestad del Apostolado, y sin embargo, murió antes de la Resurrección.

San Matías fué elegido en lugar de Judas con preferencia a José el Justo parece que recibió toda a potestad por sola la sustitución. Así Armacano.

Pruébalo de otro modo, diciendo: *Que Tomás no estaba con los otros apóstoles cuando entró el Señor resucitado y dijo: Los pecados de aquellos a quienes los perdonareis,* etcétera. Luego no hubiese tenido Tomás la potestad, si el Señor la hubiese conferido mediante las citadas palabras.

Además, se dice en el capítulo VI de San Marcos que los Apóstoles ungían a los enfermos con el óleo, lo cual es sólo de los presbíteros, según el Apóstol Santiago en su carta canónica; luego fueron los apóstoles presbíteros *antes* de la resurrección, y aun antes de la última cena.

Tampoco les dió la potestad, sigue diciendo Armacano, cuando dijo Jesús: *Te daré las llaves*, etc. (San Mateo, 16), ni cuando dijo: *Cuanto desatareis sobre la tierra,* etc. (Mateo, 18), porque la potestad del orden se da simultáneamente toda ella; de lo contrario, el orden no fuera un sólo Sacramento, sino muchos. Pero los apóstoles, según el parecer de otros, recibieron la potestad del orden en cuanto a la consagración del cuerpo de Cristo en la última cena; luego antes no tenían las llaves porque éstas se dan juntamente.

Por tanto, piensa Armacano que la potestad de orden fué dada toda ella en la ocasión a que se refiere San Marcos en el capítulo 3, cuando constituyó en tales a sus apóstoles. Léese en el citado lugar, que subiendo el Señor a un monte, llamó a sí a los que El quiso, y fueron a El e hizo que fueran doce en su compañía para enviarlos a predicar, y dióles potestad de curar enfermedades y de arrojar a los demonios. Ahora bien; a la autoridad del Apostolado pertenecen las llaves, lo mismo del orden que de la jurisdicción. Luego entonces, en la ocasión referida recibieron toda la potestad.

Confírmase esto porque no se lee que San Pablo recibiese otra potestad que el Apostolado, pues no está es-

crita otra cosa sino que San Pablo fué enviado por Nuestro Señor Jesucristo a predicar y a llevar el nombre de Dios a los gentiles (Hechos de los Apóstoles, 9). Ahora bien; la misma potestad recibieron los apóstoles que San Pablo. Luego, etc.

Y él mismo solo se llama a sí apóstol elegido, y no recibió nada de los otros apóstoles, diciendo (a los Galatas, cap. 2) que los que parecían ser algo no le habian dado a él nada. Y añadió: *El que hizo a Pedro para el apostolado de la circuncisión, hízome a mí para el apostolado de los gentiles.*

Pero San Pablo tuvo la misma potestad que tuvieron los restantes apóstoles.

Luego todos recibieron toda la potestad espiritual en el momento de ser hechos apóstoles.

En primer lugar, poco importa cuándo recibieron los apóstoles las llaves, si antes o si después de la resurrección, mientras conste que las recibieron, como es claro por el Evangelio.

En segundo lugar, es probable que recibieron las llaves y la potestad, no a la vez, sino por partes, a saber: la potestad de jurisdicción exterior en el lugar que refiere San Mateo en el capítulo 18; la de orden en cuanto a la consagración del cuerpo de Cristo en la ocasión que narra San Lucas en el capitulo 32; las llaves en cuanto al fuero interno en el pasaje de San Juan en el capítulo 20; el primado y la plenitud del poder parece la recibió San Pedro cuando le dijo Cristo: *Apacienta a mis ovejas.* (San Juan, cap. 21.)

Lo que dice Armacano, que si no hubiesen recibido a la vez toda la potestad, sucedería que no fuera uno solo

el sacramento del Orden, no concluye; pues, aun cuando Nuestro Señor Jesucristo no hubiese dado juntamentel toda la potestad de las llaves en una misma ocasión, no por eso concluye que los Pontífices puedan dividir aquella autoridad, sino que la confieren toda juntamente y en un solo sacramento del Orden, ni tal vez podrían conferirla por partes.

O acaso sea mejor contestar, que cuanto fué dicho o hecho por Cristo antes de la resurrección relativo a esa potestad, debe entenderse todo para tiempo futuro, es decir, para después de la resurrección. Por ejemplo, cuando en San Mateo hizo la promesa de las llaves, lo significó todo para tiempo futuro: *Sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y te daré las llaves del Reino de los cielos.* En el capítulo 18 de San Mateo también parece institución para tiempo futuro.

Por tanto, los apóstoles no tuvieron llaves antes de aquellas paiabras: *Recibid el espíritu Santo*, etc. Juzgo como cierto que antes de la resurrección no pudieron los apóstoles ejercer jurisdicción ni en el fuero interior, y dudo si pudieron consagrar el Cuerpo de Cristo, por más que de esto opino como más probable que pudieron; mas, no es improbable lo contrario, y por tanto, nada cierto de esto podemos saber, sino que recibieron de Cristo las llaves y toda potestad espiritual.

CUESTIÓN VI

Si la potestad espiritual es sobre la potestad civil.

Aunque no conforme la dignidad de la cuestión demandaba sino según ha permitido la estrechechez del tiempo y la cortedad de nuestro ingenio, hemos disertado de la potestad espiritual en general, de su fin y de su origen o autor. Ahora no me alejaré de la cuestión, creo yo, si antes de descender a tratar del sujeto de la misma potestad, me ocupare de la comparación de la potestad eclesiástica con la civil; y respecto a esto, he resuelto estudiar principalmente dos cuestiones: es la una si la potestad civil está sometida a la espiritual; la otra, al contrario, si los clérigos están sujetos a la potestad civil. Ambas cuestiones tienen defensores de la parte afirmativa y de la negativa, no pocos y de ínfimo nombre.

La cuestión es ésta: Si la potestad espiritual es superior con relación a la temporal o civil. Mas, como (suponemos ahora, y probaremos más abajo) el Papa es el Príncipe Sumo en toda la potestad eclesiástica, pregúntase si el Papa es superior sobre todos los Príncipes y potestades temporales; y no vuelvo sobre la disputa de cuál de ambas potestades es superior, pues es incontestable que la espiritual es muy superior y muy eminente y de la suprema dignidad. Las facultades, como las artes y como las potencias, se estiman por el fin, como todo lo demás que es para un fin. Pero el fin de la potestad espiritual sobrepuja mucho en excelencia al fin de la potestad temporal, en cuanto que la perfecta bienaventuranza y la última felicidad excede a la felicidad humana y terre-

na. Y como dice Inocencio III en el capitulo *Solitae* (de Majoritate et obedientia): *Las cosas espirituales son tanto más dignas que las temporales, cuanto el alma excede al cuerpo.* Y el Apóstol prueba la dignidad del sacerdocio evangélico, porque *Melquisedec, que era sacerdote de Dios, bendijo a Abraham;* pues, sin controversia, es mayor el que bendice que el que es bendecido, y Abraham era Príncipe temporal, o hacía las veces de la persona que ejerce temporal potestad.

En absoluto, pues, es mayor y más augusta la potestad espiritual que la temporal, y por tanto debe ser más respetada y más obedecida.

Así, pues, dejada a un lado esta cuestión, pasemos a la otra.

Es ella, si el Papa es superior a la potestad civil en jurisdicción y autoridad.

Los hay tan fervorosos adictos al Pontificado, que sostienen que los reyes y los otros príncipes temporales no son sino vicarios y legados del Soberano Pontífice, como ministros de la potestad papal, y que toda potestad temporal del Sumo Pontífice procede.

Otros, por el contrario, de tal manera eximen a los príncipes de la potestad de la Iglesia, que apenas le dejan nada íntegro a la potestad eclesiástica, y quieren que todas las causas, aun las espirituales, se lleven al fuero civil y se terminen allí.

Nosotros, pues, colocándonos en medio de entrambos bandos, contestaremos a la cuestión propuesta con algunas proposiciones.

Primera proposición:

El Papa no es señor del mundo.

Se dice en el capitulo XX de San Mateo: *Sabéis que*

los Príncipes de las gentes avasallan a sus pueblos y que los que son mayores ejercen potestad sobre ellos; no será así entre vosotros. Y luego: *El Hijo del hombre no vino a ser servido, sino a servir y a entregar su alma para la redención de muchos.*

En el cual lugar parece que el Señor vedó a sus discípulos que aun privadamente quisieran dominar; muy lejos está, pues, que les haya concedido el dominio del mundo. El cual lugar trae San Bernardo en sus consideraciones al Papa Eugenio, diciendo: *¿Qué otra cosa te entregó el Santo Apóstol? Lo que tengo, esto te doy, dijo. Y ¿qué es ello? Sólo sé que no es una cosa, a saber: oro y plata. Ten estas cosas enhorabuena, o reclámalas por cualquiera razón, pero no por derecho apostólico; ni pudo darte el Apóstol lo que no tuvo; dióte lo que tuvo, a saber, el cuidado sobre las Iglesias.*

¿Te condena, por ventura? Oyele a él: «No dominando, *dijo* al clero, sino hechos dechados de la grey»; *y para que no pienses tal vez que se dijo esto para fomento de la humildad, recuerda que no sino con verdad está en el Evangelio la voz del Señor:* «Los reyes de las gentes dominan...», etc. *Manifiestamente se les prohibe a los apóstoles el dominio: ¿cómo, pues, tú te atreves a usurpar para ti, o el Apostolado dominando o el dominio siendo Apóstol? Una u otra de las dos cosas te es claramente prohibida; si ambas cosas quieres tener a la vez, ambas las perderás, pues no te juzgues exceptuado del número de aquellos de quienes se queja Dios de este modo:* «Reinaron, mas no de mí; se constituyeron príncipes, y no les conocí.» *La fórmula apostólica ésta es: Se prohibe el dominio y se manda el servicio.* Y más abajo: *Sal al campo, que el campo es limpio; pero no salgas como señor, sino como villano.*

Además: Confiesa el Papa que recibió del Emperador

el dominio de algunas tierras (cap. *Futurum.)* Y en la distinción 36, cap. *Cum adverum,* se dice: *Habiendo llegado a la verdad,* dice el Pontífice, *ni el Emperador arrebató para sí los derechos del Pontífice, ni el Pontífice el nombre del Emperador.*

Otra razón:

El Papa no tiene dominio de las tierras de los infieles, porque no tiene poder sino dentro de la Iglesia, pues nada le importa de lo que está fuera, según aquello de San Pablo a los Corintios (cap. 5.) Ahora bien; los infieles son señores, pues el Apóstol manda que se les paguen tributos, aun por los fieles, y dice de ellos que tienen recibida potestad de Dios y que debe obedecerse a sus leyes. No obstante, este dominio no ha sido recibido del Papa, quien ciertamente no quisiera que lo tuviesen y trabaja por destruir el imperio de los paganos. Luego no es señor de todo el mundo.

Por donde se ve el error de muchos jurisconsultos, como Sylvestre y otros que piensan que el Papa es señor de todo el mundo con dominio propio temporal y que tiene autoridad y jurisdicción temporal en todo el mundo sobre todos los Príncipes. Esto yo no dudo que es abiertamente falso, y como los adversarios digan que es manifiestamente verdadero, yo creo que es una patraña para adular y lisonjear a los Pontífices. Otros jurisconsultos más cuerdos sostienen lo contrario, como Juan Andrés y Hugo, y el mismo Santo Tomás, que fué celosísimo de la autoridad de los Pontífices, jamás atribuyó tal poder al Soberano Pontífice.

En segundo lugar, no sólo es falso, sino digno de todo desprecio lo que los mismos dicen de la donación hecha al Papa Silvestre por Constantino, si alguna hubo, o de la hecha posteriormente por Felipe Augusto: que no fué

propiamente donación, sino restitución; antes al contrario, que fué el Papa Silvestre quien dió a Constantino el Imperio Oriental por el bien de la paz. Además, añaden, si el Papa no administra temporalmente todo el orbe cristiano no es por defecto de autoridad, sino para fortalecer el vínculo de unidad y de paz entre sus hijos.

A la verdad, nada de esto tiene el menor fundamento en las Escrituras, ni leímos hasta ahora que tal potestad fuere dada por Cristo a los Apóstoles, ni que usasen ellos de ella, ni que enseñasen alguna vez que tenían semejante dominio. Ni el mismo Papa reconoció alguna vez esta potestad, antes se testifica lo contrario en multitud de lugares de los cuales alguna cosa se ha dicho, y manifiestamente el doctísimo Papa Inocencio III dice en el capítulo *Per venerabilem* (Qui filii sint legitimi) que él no tiene potestad en las cosas temporales sobre el Rey de Francia.

Segunda proposición:

> **La potestad temporal no depende del Soberano Pontífice como las otras potestades espirituales inferiores, como el Episcopado, el Curado u otras potestades espirituales.**

Porque a los Obispos y a las inferiores potestades les da él (el Papa) poder y autoridad en cierto modo, como más abajo enseñaremos; pero a los Reyes y Príncipes no les da ningún poder, porque nadie da lo que no tiene, y él no es señor temporal, como se ha probado. Luego ni puede dar dominio y, por consiguiente, ni hacer Reyes ni Príncipes temporales, digo, por comunicación de la potestad temporal.

Todo eso se ha probado en los precedentes estudios por la concesión de los mismos sumos Pontífices.

La razón también nos confirma en ello. Antes de las

llaves de la Iglesia habia potestad temporal; pues había Príncipes verdaderos y señores temporales antes del advenimiento de Cristo, y Cristo no vino a quitar lo ajeno, ni arrebata lo mortal quien da los reinos celestiales, ni la Iglesia necesita de este dominio (1).

Esta proposición no es del todo la misma que la primera, porque podría ocurrir que al Papa perteneciese constituir Reyes, aunque no fuese señor, así como da dominio y título a una prebenda y a bienes temporales, de los cuales no es propiamente señor, y como el Emperador hace e instituye Duques por más que no sea propiamente dueño del respectivo señorío, pues que no le puede incorporar a sus propiedades.

Mas, digo, que ni aun de esta manera está el Papa sobre los Reyes y los Príncipes porque su institución haya sido o pueda ser del Sumo Pontífice; y no dudo más de ésta que de la primera conclusión, por más que los sostenedores de la parte contraria digan comúnmente que el Papa constituyó toda potestad temporal como delegada y subordinada a sí y que él hizo a Constantino Emperador.

Todo esto es ficticio y sin alguna probabilidad, ni se apoya en la razón ni en la tradición ni en la Escritura, ni siquiera en la autoridad de alguno de ellos como teólogo; pero los glosadores del derecho dieron este dominio al Papa por ser ellos pobres en hacienda y en doctrina.

Otra razón. Los dominios privados no dependen de Papa. Luego tampoco los públicos y universales. El antecedente es claro.

Tercera proposición:

---

(1) No se alegren demasiado los enemigos del poder temporal de los Papas. Mas abajo explica Vitoria mismo la doctrina.

La potestad civil no está sujeta a la potestad temporal del Papa.

No digo que no esté sujeta al Papa, porque es cierto que todas las potestades están sujetas al Papa por razón de la potestad espiritual, en cuanto que todos los hombres son ovejas y él es el Pastor; mas, digo que no está sujeta a él como a señor temporal.

Esta proposición se diferencia de la primera y de la segunda. Porque, aun cuando no sea señor del orbe ni puede instituir señores, podría, no obstante, ser superior al modo como el Emperador es superior a algunos reyes con no ser señor de sus reinos ni poder constituir reyes sobre aquellas provincias, o al modo como el rey de Francia hace poco tiempo era superior al conde de Flandes y, no obstante, no podía nombrar al Conde; y aun al modo como el Rey es superior a todas las personas privadas de su reino y, sin embargo, no hace a nadie dueño de sus cosas.

Digo, pues, que ni de este modo los Reyes y los Príncipes están sometidos al Papa. Lo cual no necesita de prueba, pues es evidente por lo dicho.

Mas, puede confirmarse. Porque la república temporal es una república perfecta e integra; luego no está sujeta a nadie fuera de sí; de lo contrario no fuera íntegra; luego puede constituirse a sí misma príncipe, de ningún modo sujeto a alguno en las cosas temporales.

Además. Cuando hubo en Israel sacerdotes y Reyes, no leemos que los sacerdotes tuvieran tal dominio.

No diciendo, pues, nada la Escritura de tal poder, ¿de dónde nace él?

La más valedera de todas las pruebas es la siguiente: De ningún modo puede probarse que el Sumo Pontífice tenga esa potestad temporal. Luego no la tiene. ¿No ten-

dria también el Obispo la misma potestad en su obispado? Y, sin embargo, los autores y defensores de tal potestad en el Papa, nada de ella otorgan a los obispos.

De las tres proposiciones se saca un corolario clarísimo, a saber: que ordinariamente no puede el Papa juzgar las causas de los Príncipes ni de los títulos de las jurisdicciones y de los reinos, ni puede apelarse a él en las causas civiles. Y claro está, pues si no es señor y superior no hay por qué apelar a él; y digo que el Papa carece de esta potestad no sólo en cuanto al uso y ejecución sino también en cuanto a la autoridad.

Los defensores de la potestad temporal del Papa ya confiesan que no tiene él el uso y la ejecución ordinaria de esta potestad; mas, ello es no por defecto de autoridad, dicen, sino porque él mismo dió y traspasó a los Príncipes la potestad y el uso de ella.

Mas, yo digo que ni tiene el Papa el uso ni la potestad, y por tanto que no le pertenece entender de las causas temporales, ni en primera estancia ni en apelación. Digo ordinariamente, pues no niego que en algún caso determinado puede recurrirse al Papa y éste pueda rescindir algún juicio civil. Mas, esto no por razón de la potestad temporal, sino precisamente por razón de la potestad espiritual, como luego diremos.

Esta conclusión la defiende Alejandro III Papa: *Nos, entendiendo que juzgar de tales posesiones pertenece al Rey, no a la Iglesia, no sea que parezca que mermamos el derecho del Rey de los ingleses, quien afirma que pertenece a sí el juicio de ellas, mandamos a vuestra fraternidad que dejando el juicio de las posesiones al Rey*, etc. Y San Bernardo dice al Papa Eugenio: *Sobre los crímenes es vuestra potestad, no*

sobre las posesiones; por aquéllos acertadamente recibiste las llaves del Reino de los Cielos. Y más abajo añade: *Tienen todas estas cosas bajas de la tierra sus Jueces y sus Príncipes terrenos.* Inocencio III enseñó lo mismo: *No pretendemos juzgar del feudo, el juicio del cual pertenece a él, a saber, al Rey.*

Síguese en segundo lugar que el Papa no tiene potestad para deponer a un Príncipe seglar, ni por causa justa, al modo como puede deponer a un Obispo. Hablo siempre por razón de la potestad temporal, pues que por la potestad espiritual y en casos concretos es otra cosa, como diré después. Esta consecuencia es clara por lo dicho.

Síguese en segundo lugar que ni puede confirmar ni puede invalidar las leyes civiles. Y es claro, porque si la potestad civil no depende de él, tampoco los actos de ella.

Cuarta proposición.

El Papa no tiene ningún poder temporal (1).

Es decir: Potestad civil y temporal es la que tiene fin temporal; espiritual la que tiene fin espiritual.

Y digo, que el Papa no tiene potestad alguna que se ordene a fin temporal, lo cual es rigurosamente potestad temporal. Así lo sostiene Cayetano.

Y se prueba, porque, como se dijo arriba, la potestad espiritual se distigue de la temporal por el fin, en cuanto tiende aquélla a un fin espiritual. Pero el Sumo Pontifice no es sino una persona o un sacerdote, en el cual reside la suprema potestad eclesiástica.

Confírmase, porque sin potestad alguna temporal fuera igualmente Sumo Pontífice, que tendría la suma potestad

---

(1) En virtud del Pontificado mismo.

eclesiástica; luego, no hay porqué poner en él potestad temporal.

Confírmase nuevamente, porque la necesidad y la razón de las cosas debe tomarse del fin; ahora bien: no hay fin alguno que asignar a esta potestad. Luego... Y aun cuando entre los defensores de la doctrina contraria los hay de entre los tomistas; no obstante, pienso que Santo Tomás es del otro parecer, ya porque, como se dijo, por más que fué el Santo celoso defensor de la potestad pontificia, nunca le atribuyó semejante poder al Papa; ya, principalmente, porque, como más abajo diremos, según Santo Tomás, los eclesiásticos son exentos de pagar tributos por privilegio de los príncipes seglares, y si el Papa es señor temporal, como los contrarios pretenden, y los Reyes tienen de él el poder, no habría necesidad alguna del privilegio de los Príncipes para la exención de los eclesiásticos (1).

Quinta proposición.

La potestad temporal de ningún modo depende de la potestad espiritual de la misma manera que el arte o facultad inferior depende de la superior, como el arte de los frenos sirve al arte ecuestre, el fabril al náutico y el de las armas a la milicia.

Pongo esta proposición para aquellos Doctores que ponen las citadas comparaciones entre esas dos potestades.

Y se prueba.

La potestad civil no es precisamente por la potestad

---

(1) No es que los eclesiásticos no puedan gozar en cuanto a los bienes clericales exención de pagar tributo sino por privilegio de los Príncipes, sino que de hecho tal exención era entonces privilegio de los Principes, exención que no hubiera sido, si el Papa hubiera tenido él de suyo potestad temporal. Mas abajo desenvuelve la doctrina Vitoria.

espiritual, como el arte inferior, en cambio, es por el superior; por tanto, la comparación no es del todo exacta.

Pruébase el antecedente en sus dos partes, pues si no hubiese arte militar, no habria industria de armas; si no lo hubiera ecuestre, no la habria de frenos; pues esas industrias son orgánicas, instrumentales, y, cesando el fin, no tiene aplicación el instrumento y ni fuera siquiera él.

Mas, no ocurre esto con la potestad civil en orden a la espiritual. Supuesto que no hubiera potestad alguna espiritual ni bienaventuranza alguna sobrenatural, habria, no obstante, algún orden en la república temporal y habría alguna potestad como la hay en las cosas naturales, aun en las irracionales, entre las cuales unas son activas y otras pasivas en orden solamente al bien del universo; luego la diferencia es muy grande.

Por tanto, no debe entenderse que una potestad dependa de la otra, que sea precisamente por ella, o como instrumento o como parte de ella, a la manera que la potestad del pretor es parte de la regia potestad; sino que es íntegra y perfecta potestad en sí e inmediata para un fin propio. No obstante, es de algún modo, como arriba se dijo, ordenada a la potestad espiritual.

Confírmase esto, porque, según la doctrina de los mejores filósofos, el varón fuerte debiera poner su vida por la república, aun cuando no hubiera otra felicidad después de esta vida. Por tanto, subsistiria la república, aun sin el fin de la potestad espiritual y consiguientemente subsistiría algun orden de principados y súbditos, sin el cual no habria propiamente república.

Sexta proposición:

A pesar de todo lo cual, la potestad civil está sujeta de algún modo, no a la potestad temporal del Sumo Pontífice, sino a su potestad espiritual.

Porque si el fin de alguna facultad depende del fin de otra facultad, también la primera facultad dependerá de la otra.

Pone esta comparación Santo Tomás.

Pero, el fin de la potestad temporal depende de algún modo del fin de la potestad espiritual; luego también la potestad civil dependerá de la espiritual.

Y pruébase el antecedente. Porque la felicidad humana es imperfecta y ordenada a la bienaventuranza sobrenatural como a felicidad perfecta, como el arte de la fabricación de armas se ordena a la militar y a la imperatoria, y la de fabricar naves a la náutica, y la de fabricar arados a la agricultura y así de otras.

Y así no puede suponerse que la potestad civil y la espiritual sean como dos repúblicas separadas y diferentes como lo son la nación francesa y la inglesa.

Y se confirma y declara esta materia. Si la administración civil fuese en detrimento de la administración espiritual, aun cuando fuera a propósito para lograr el fin propio de la potestad civil, tendría el Rey o Principe obligación de cambiar la predicha administración, como luego hemos de probar. Luego, la potestad civil está sujeta de algún modo a la espiritual.

Objétase a esto: Si la administración espiritual dañase a la república, tendría también el Príncipe obligación de cambiarla.

Contéstase, diciendo: No es cierto si fuera esto precisamente necesario o solamente muy útil; en cambio, y aun cuando pereciesen los bienes temporales, deberían sacrificarse por los espirituales, en caso de necesidad o de grande utilidad.

Ni vale decir que, aun cuando esto sea verdad, no es por razón de sujeción o dependencia, sino porque el fin

de la potestad espiritual es más perfecto que el de la civil, y así por el orden de la caridad debe anteponerse al bien temporal el bien espiritual; digo que esto no sirve, pues si la potestad temporal no estuviera de algún modo sujeta a la espiritual y se ordenase a ella, por ser el bien espiritual mayor que el temporal, no se seguiría la obligación de conservar el bien espiritual con detrimento del bien temporal; y se prueba, porque el gobernador de una república no tiene obligación, más, no puede conservar el bien de otra república, aunque mayor, con detrimento de su república. Ni siquiera el hombre privado tiene obligación de sufrir el detrimento de sus bienes para la conservación de la república ajena. Si, pues, la república civil y la espiritual fuesen totalmente independientes, como dos repúblicas temporales o como dos artes separadas, no tendría obligación el Príncipe temporal de atender a las cosas espirituales con detrimento de la república.

Ni vale decir que el rey tiene obligación de atender a las cosas espirituales porque se debe a sus súbditos, y si los súbditos sufrieran quebranto en los bienes espirituales sería menester atender a su remedio con cualquier detrimento de los bienes y gobierno temporal; de lo contrario les dañaría; pero eso es por causa de su carácter de súbditos. Digo que esto no vale, porque no sólo es esto verdad en atención a los súbditos, sino que si, por ejemplo, de la administración de la república civil en España se siguiera gran quebranto de los bienes espirituales en Africa, tendría obligación el Príncipe de corregir tal administración. Luego ello es por la dependencia y el orden.

Confírmase, porque toda la Iglesia es un solo cuerpo y no dos por la república civil y por la espiritual, sino uno solo, como es cierto, según el Apóstol San Pablo, en cuanto que Cristo es cabeza de toda la Iglesia; y fuera

monstruoso o que un cuerpo estuviera sin cabeza, o que una cabeza tuviera dos cuerpos; sino, que en un cuerpo todo está mutuamente unido y subordinado y las partes más innobles son por las más nobles. Luego también en la república cristiana todo está subordinado y unido, oficios y fines y potestades, y de ningún modo puede decirse que lo espiritual es por lo temporal. Por tanto, lo temporal es por lo espiritual y depende de ello.

Pruébase, además: Porque no parece ser de menor dignidad el sacerdote de la ley nueva que el de la ley vieja, el cual podía, en casos determinados, entender de causas temporales, como más arriba se ha probado. (Deuteronomio, 17.)

Séptima proposición.

En la Iglesia hay alguna potestad y autoridad temporal sobre todo el orbe.

Pruébase por el capítulo *Omnes* de la distinción 22, en el cual el Papa Nicolás dijo: *Jesucristo encomendó a San Pedro, llavero de la vida eterna, los derechos del Imperio Celeste y juntamente del terrestre.* Lo cual la glosa lo comenta así: *Es argumento de que el Papa es poseedor de ambas espadas, la temporal y la espiritual.*

Iguales afirmaciones se hacen en la distinción 66, capítulo *Tibi dico* y capítulo *Nos sanctorum* y capítulo *Juratos*.

Tal es también la expresa determinación de San Bernardo al Papa Eugenio. En donde, no obstante, nada absolutamente encomia la condescendencia y benevolencia del Pontífice, sino más bien, en cuanto puede, reprime la ambición de aquella sede.

La razón lo enseña también. Fué necesario para la cómoda administración de la Iglesia y para el fin espiritual, que hubiese en la Iglesia potestad temporal. Luego, es

menester poner esta potestad. El antecedente se probará y declarará en la octava proposición, que es la siguiente.

Octava proposición:

> **En orden al fin espiritual tiene el Papa amplísimo poder temporal sobre Príncipes, Reyes y Emperadores.**

En primer lugar, que en la Iglesia haya potestad temporal en orden al fin espiritual pruébase porque las cosas temporales, como se dijo arriba, son de algún modo necesarias para el fin espiritual y están ordenadas a él. Luego Cristo no hubiese provisto suficientemente a las cosas espirituales si no hubiera dejado alguna potestad a la cual correspondiera, cuando fuese menester, ordenar las cosas temporales y usar de ellas convenientemente al fin espiritual; mas, esto no es oficio de los príncipes seglares que desconocen la proporción de las cosas temporales a las espirituales ni tienen el cuidado de éstas. Por tanto, el cargo de usar las cosas temporales en orden a las espirituales atañe a la potestad de la Iglesia. Así, pues, si es necesario alguna vez para la conservación y administración de las cosas espirituales usar de las temporales y de la espada material y de la autoridad temporal, podrá hacerlo esto el Papa.

Y digo que tiene amplísima potestad, porque cuando y cuanto lo requiera el fin espiritual, puede no sólo todo lo que los príncipes seglares pueden, sino también hacer nuevos príncipes y quitar a otros y dividir los imperios y otras muchas cosas.

Para mejor declarar todo esto, expongamos algunas dificultades. Pregúntase si esta potestad espiritual en el Sumo Pontífice entiéndese solamente mediante la potestad y la espada espiritual, o puede ejercer él inmediatamente un acto de potestad temporal.

Por ejemplo, si para la defensa de la fe es necesario que los españoles vayan a la guerra contra los sarracenos, pregúntase si el Papa puede solamente obligar al Rey que vayan a la guerra los españoles o podrá él declarar la guerra por propia autoridad y llamar a los españoles a ella, y si tendrán éstos obligación de seguirle como al Rey.

O también, para que sea el ejemplo más familiar. El Emperador da la ley de que el poseedor, aun de mala fe prescriba, y supongo que esta ley no es de tal manera injusta que deje de ser ley aun sin ser revocada; pero que es tal, que por ocasionar injurias y rapiñas y hacer más mal que bien, es menester que se quite y se retire. Ahora bien; pregúntase si el Papa puede por su autoridad revocar esta ley y dar la contraria, o solamente puede mandar al Emperador y obligarle a que la revoque y retire.

Contesto, pues, en primer lugar, que el Papa no puede revocar inmediatamente aquella ley, porque esto pertenece a la potestad civil, y el Papa no debe ni puede usurpar la potestad civil sino por necesidad; de lo contrario, haría injuria a los Príncipes suplantando su oficio.

Se prueba, porque, si sólo por ser conveniente al fin espiritual algún acto de la potestad civil, pudiese el Papa ejercerlo, comoquiera que toda la administración temporal sea necesaria para el fin espiritual, podría el Papa ejercer siempre toda la potestad civil, y así cesaría el oficio de los Príncipes.

No basta, pues, que algo sea necesario en general para el fin espiritual para que pertenezca al Papa, sino que es menester que esté en el *caso* de necesidad, es decir, cuando cesa la potestad civil, mas no cuando ésta puede cumplir su oficio (1).

---

(1) Solo es legitima la intervención del Papa en asuntos temporales fue-

Y así digo, que el Papa debe echar mano primero de la potestad espiritual, es decir, mandando deshacer el mal; si se resiste el Príncipe secular, entonces puede y debe él deshacerlo por propia autoridad, y quedará válidamente deshecho.

Del mismo modo digo que si el pueblo cristiano eligiese un Príncipe infiel, de quien con razón se pudiese temer que apartaría de la fe al pueblo, aun cuando ante el derecho divino fuese verdadero Príncipe, no obstante debería el Papa advertir al pueblo y aun mandarle que quitase al tal Príncipe, y si no quisiera o no pudiese, entonces podría el Papa por su autoridad quitarlo, y el que era verdadero Príncipe perdería el Principado por la autoridad del Papa.

Lo mismo digo respecto a otros negocios temporales, que el Papa no puede anticiparse a la potestad temporal: aun cuando la potestad temporal sea negligente en la administración de la república, si no cede ello en detrimento de las cosas espirituales, el Pontífice nada puede; mas, si es en quebranto grave de las cosas espirituales, puede poner remedio del modo dicho.

Asimismo, si algunos Príncipes pelean entre sí por alguna provincia con manifiesto detrimento y perjuicio de la religión, no sólo puede el Papa prohibirles la guerra, sino también, si no pueden entenderse de otro modo, puede constituirse en juez de ellos por propia autoridad y dar a unos el derecho y quitárselo a los otros.

La razón de todo eso es, que la república espiritual

---

ra de sus propios Estados, cuando en el caso particular queda perjudicado el orden espiritual de tal suerte, que la ley temporal es de suyo ya injusta y por tanto sin fuerza de obligar. En este caso ha cesado intrínsecamente la antoridad del Principe y ha lugar el ejercicio de la potestad papal. Mas mientras le quede al Príncipe algún resquicio de autoridad, no puede intervenir el Papa, sin violar el derecho real. Tal es el pensamiento de Vitoria.

debe ser perfecta como la temporal y, por tanto, suficiente a sí misma; ahora bien, la república temporal tiene este derecho, que si de otro modo no puede conservarse indemne e incólume, puede ejercer jurisdicción y autoridad; por ejemplo, si los españoles no pudiesen defenderse de otro modo de las injurias de los franceses, podrían ocupar sus ciudades, darles nuevos soberanos y príncipes, y castigar a los culpables, y hacer otras cosas por propia autoridad como si fuesen sus verdaderos señores, como todos los Doctores tienen que confesar. Luego del mismo modo, si la potestad espiritual no puede de otro modo conservarse indemne y conservar indemne a su república, podrá hacer por propia autoridad todo lo necesario para aquel fin; de lo contrario, fuera manca e insuficientemente constituida para su propio fin.

Segunda dificultad:

Si el Papa no tiene potestad temporal, sino solamente en caso de necesidad, y dijere que alguna ley civil o que alguna administración temporal no era conveniente y era desfavorable al gobierno de la república, y mandase quitarla, y el Rey dijere lo contrario, ¿cuál parecer habríamos de acatar?

Contestación.

Si el Papa dijera que tal administración no era conveniente a la gobernación temporal de la república, no debería ser oído, porque tal juicio no corresponde a él, sino al Príncipe; y aun cuando fuera verdad lo dicho por el Papa, nada tiene que ver en ello él. Por la razón que no se trata de cosa contraria a la salvación de las almas y a la religión, deja de tener en ella jurisdicción la autoridad papal.

Mas, si el Papa dice que tal administración es en detrimento de la salvación espiritual, como, por ejemplo, que

tal ley no puede cumplirse sin pecado mortal o que es contra derecho divino o que es fomento de pecados, hay que atenerse al juicio del Pontífice, porque al Rey no le corresponde juzgar de las cosas espirituales, como se ha dicho arriba. Y esto es así, a no ser que manifiestamente errase u obrase en fraude; pues debe el Pontífice tener cuenta de la administración temporal y no decretar precipitadamente sin atención a las cosas temporales lo que a primera vista parece conducir al fomento de la religión: ni los Príncipes ni los pueblos están obligados a la perfección de la vida cristiana ni pueden ser forzados a ello, sino solo a guardar la ley de Cristo dentro de ciertos límites y términos.

Confírmase la doctrina expuesta, porque habiendo dejado Cristo en la Iglesia una dos potestades distintas para la conservación e incremento de los bienes, tanto temporales como espirituales, y pueden frecuentemente suscitarse dudas y controversias entre ambas potestades, no parece que hubiese habido suficiente providencia sobre la Iglesia, si no hubiera un tribunal donde se concluyesen tales pleitos; de lo contrario, *todo reino dividido sería desolado.*

Y no es racional decir que tal oficio conciliador pertenece a los Príncipes seglares, que no pueden juzgar rectamente de las cosas del espíritu. Por tanto, parece que esto más bien pertenece a las autoridades eclesiásticas.

Y además: cualquiera que sea el detrimento que experimente la administración de las cosas temporales, si algo es necesario para la vida espiritual de los súbditos, debe posponerse aquéllo a ésto. Y, por tanto, como el conocimiento de las cosas espirituales pertenece a los Prelados eclesiásticos, el juicio comparativo de lo temporal a lo espiritual es menester que a ellos pertenezca también.

En este sentido parece que Pedro Paludano concede al

Sumo Pontífice autoridad sobre las cosas temporales, aun cuando la extiende benignamente más de lo que es menester.

Bonifacio VIII en la extravagante *Unam sanctam* dice: *En los dichos evangélicos aprendemos que en la potestad de él, es decir, del Romano Pontífice, hay dos espadas, la temporal y la espiritual. Pues según dicen los Apóstoles*: «He aquí dos espadas, etc.» Y consiguientemente añade: *No hay potestad sino de Dios, y lo que de Dios es está ordenado; mas, no estaría ordenado, si una espada no estuviera sujeta a otra espada y como inferior no fuera reducida por la otra al servicio de las cosas superiores.*

Lo mismo enseña Inocencio III en el capítulo *Per venerabilem (Qui filii sint legitimi).*

Mas contra algunas cosas de las predichas pueden hacerse argumentos por los cuales han sido movidos algunos de los autores a sentir lo contrario de algunas proposiciones afirmadas.

Sea el primer argumento, que va principalmente contra las tres primeras proposiciones: Cristo Redentor nuestro fué señor del orbe aun según su humanidad; pero el Papa es vicario de Cristo; luego el Papa es simplemente verdadero señor del orbe, y así tiene omnímoda potestad temporal.

Es claro el antecedente, porque es el Rey de reyes y señor de los que dominan. El mismo Señor dijo de Sí: *Me ha sido dado todo poder en el Cielo y en la tierra.*

Y de Cristo se dice en los Profetas que dominará las gentes y que su reino dominará a todos.

La menor se prueba así: Le dijo a San Pedro absolutamente: *Apacienta a mis ovejas*. Por lo cual parece que

sin limitación tiene el Papa la autoridad de apacentar, como la tuvo Cristo, a saber, en lo espiritual y en lo temporal.

Además. Porque se dijo a los Apóstoles: *Como me envió a mi el Padre, así os envio yo a vosotros.* Pero Cristo fué enviado con ambas potestades; luego ambas permanecen en la Iglesia.

Otra razón. Parece que Jesucristo se llamó rey, pues de todo esto fué acusado, y de él no se lee que lo negase.

A este primer argumento se contesta así. Porque Cristo tuviese la potestad temporal y fuese señor de todo el orbe no se sigue que dejase esta misma potestad en la Iglesia; pues en Cristo, como confiesan los Doctores, hubo potestad de excelencia, la cual, sin embargo, no dejó en la Iglesia. Tampoco hay en la Iglesia potestad de instituir nuevos sacramentos ni de deshacer los instituídos ni de perdonar los pecados sin el sacramento, el poder de todo lo cual, sin embargo, estuvo en Cristo.

Y sea así: concédase que Cristo hubiese tenido el do minio de todo el orbe, pues convenía que El lo tuviese, ya por la autoridad de la persona ya porque había de renovar el orbe y no podía abusar de tal potestad; mas, no convenía que tal potestad la dejase en la Iglesia, de la cual podían los Pontífices usar mal en perjuicio de la misma Iglesia, es decir, por igual razón que los autores de la doctrina contraria confiesan que no conviene que ejerza el Papa aquella potestad. ¿Y para qué hacía falta esa potestad platónica, que nunca habia de tener uso en la Iglesia?

En segundo lugar, porque en otra parte traté muy prolijamente esta cuestión de la potestad temporal de Cristo,

diré ahora solamente: que Jesucristo no fué Rey por sucesión hereditaria, pues que de tal reino no nos habla el Evangelio, y en vano lo inventamos; y parece que las mujeres no podían suceder en el trono, y por tanto, ni Cristo (1).

En tercer lugar digo: Yo pienso que ni por don divino tuvo Cristo el dominio temporal al modo de los Príncipes; sino que su reino fué de otra manera.

Las cuales dos casas se prueban fácilmente, porque dondequiera se hace en la Escritura mención del Reino del Mesías, siempre se muestra que es de otro género y para otro fin que los reinos temporales. Claro es esto: *Yo he sido constituído Rey sobre Sión su monte santo para predicar sus preceptos.* El cual lugar comentó el mismo Señor en el Evangelio: *Mi reino no es de este mundo. Yo para esto vine al mundo, para dar testimonio de la verdad,* que es lo mismo que decir *para predicar sus preceptos.* En el cual lugar parece ciertamente que excluyó toda idea de reino temporal en el sentido material.

Y habiéndole preguntado Pilatos: *¿Eres tú Rey de los Judíos?*, respondió el Señor: *Tú lo dices: ¿por ventura otros te lo dijeron de mí?* Las cuales palabras manifiestamente prueban lo que decimos. Pues que Pilatos, desconocedor de la ley y de la religión, no podía entender otro reino que el temporal, al modo como lo tienen los Príncipes seglares; por tanto, si hacía la pregunta de por sí, no podía hablar de otro reino que del temporal y hubiese convenido que el Señor le hubiera contestado de otro modo de

(1) Cristo, de heredar, heredaría por la Virgen, y la Virgen no podía suceder en el trono; por tanto ni Cristo. Eso dice Vitoria.

Hay autores que sostienen que Cristo tenía por herencia derecho al trono de los judíos por ser legítimo descendiente de David. Cristo mismo rechazó esta doctrina.

como le contestó. Mas, si hacía la pregunta por la acusación de los judíos que decían que se hacía Rey, la contestación había de ser distinta. (1)

Y así, después que Pilatos dijo: *Tu gente y tus Pontífices te me entregaron*, el Señor quiso advertirle que no fuera engañado por las calumnias de los judíos, sino que entendiera que el Reino del cual llevaban a mal los judíos que se hiciese Rey no era tal reino cual Pilatos lo pudo haber entendido, sino que era el reino del Mesías, que no era reino de este mundo, a saber, no de la misma condición ni ordenado al mismo fin al cual se ordenan los reinos temporales, sino a la predicación de la verdad. Como si hubiera dicho: «No te engañes, Pilato, pues mi reino de cuya pretensión me acusan los judíos, no es tal reino como vuestros reinos.» Y así, no niega la realidad del reino, si bien se considera; ni los judíos le acusaron alguna vez de otro reino que del reino del Mesías, pues decían: *Hemos sorprendido a éste revolviendo al pueblo, prohibiendo pagar los tributos al César y diciendo que El Cristo era Rey.* Verdad es que los judíos creían que el reino del Mesías era un reino temporal; del cual parecer son también aquéllos que le atribuyen el Salvador el reino de los judíos por derecho hereditario, lo cual manifiestamente negó Cristo.

Así, pues, el reinado de Cristo sobre todo el mundo no fué por principio alguno humano, a saber, por derecho paterno o por elección o por otro título semejante ni por fin alguno temporal, sino por redención, como dijo el Apóstol: *Hízose obediente hasta la muerte; por lo cual le exaltó Dios y le dió un nombre que es sobre todo nombre, para que al nombre de Jesús todo el mundo se arrodille, el cielo, la tierra y los infiernos.* (A los Filipenses, cap. 2.)

---

(1) Tal como la dió.

Y también para el fin de la redención, que es fin espiritual, tuvo plenísima potestad aun en las cosas temporales y pudo cambiar todos los reinos del mundo e instituir nuevos Príncipes y reducir a otros al orden y nombrar súbditos y hacer todas aquellas cosas que fueran necesarias para el fin de la redención para el cual había venido al mundo; la cual potestad en el caso supuesto no negamos a la Iglesia. Por tanto, si todos los cristianos quisieran elegir Príncipes paganos, podría oponerse el Papa e imponer Principes cristianos.

La presente proposición la prueba también aquello: *No envió Dios a su hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo se salvase por él.* En otra parte se dice (Juan, 3): *¿Quién me constituyó Juez sobre vosotros?*

También la razón lo prueba: Porque Jesucristo no usó de esa potestad, y es vana la potencia que no se reduce al acto.

Añaden los adversarios que debía tener Cristo ese poder por causa de la dignidad y gran perfección.

No creo que se dignificara mucho el Señor con la posesión de todas aquellas cosas que juzgó San Pablo estiércol y que con su palabra enseñó El mismo a despreciar, no sólo el uso de ellas, sino su propiedad.

Apóyanse también los adversarios en aquellas palabras: *Dos espadas hay aquí* (San Lucas, 22), lo que entiende Bonifacio VIII en sus Extravagantes de la espada temporal y de la espiritual, y así mismo lo entiende San Bernardo al Papa Eugenio,

---

Tercer argumento: El Pontífice Zacarías depuso al Rey de los Francos y elevó al trono a Pipino, padre de Car-

lomagno, como atestigua Gelasio. Además, el Papa Esteban traspasó el Imperio de los griegos a los germanos y consagró como primer Emperador a Carlos, apellidado Magno, según dice Inocencio III en el capítulo *Venerabilem* (De electione). También: Inocencio IV prohibió al Rey de Portugal la administración del Reino, como consta en el capítulo *Grandi* (De supplenda negligentia Praelatorum).

A lo cual se contesta que con todo esto no se prueba más que lo que yo he afirmado, a saber, que en algún caso particular el Sumo Pontífice puede hacer todas esas cosas, es decir, cuanto es necesario para quitar el escándalo del Reino, para la protección de la Religión contra los paganos y para fines parecidos.

Cuarto argumento en contra: A la potestad eclesiástica corresponde conocer de todo pecado mortal, al menos es devuelto a ella el juicio a título de corrección fraterna. Mas, como en todo pleito, por muy secular que sea, una parte injuria, podrá la Iglesia juzgar de aquella causa, y así podrá conocer de toda controversia y causa seglar, lo que corresponde a la potestad civil.

Contéstase que en muchas causas, el que haya injuria depende del derecho civil y, por tanto, no pertenece a la potestad eclesiástica conocer de aquella causa, sino que debe ella terminar en su fuero, a saber, en el civil. Mas, cuando allí terminó, entonces si la parte culpable no quiere obedecer, por razón del pecado puede recurrirse a la Iglesia; mas no antes.

Segundo: Aquel proceso por el cual tales causas son devueltas al juicio de la Iglesia, es sólo para lograr el fin de la corrección fraterna y no para satisfacción de la parte lesionada; no así en el fuero civil y, por tanto, aquel

juicio de la potestad eclesiástica no es temporal, sino espiritual, y no puede el Papa utilizar aquel juicio para frustrar la jurisdicción civil.

En cuanto a las dos espadas, es claro que nada prueba el texto aquél en su sentido literal, sino que habiéndoles Cristo manifestado a los Apóstoles que padecerían contradicción y que era menester que se defendiesen, ellos, saliéndose de la cuestión, respondieron: *Aquí tenemos dos espadas.*

Qninto argumento: Los Pontífices reparten las tierras de los infieles, como ha ocurrido con las Indias recientemente descubiertas por los españoles.

También es clara la contestación a eso, por lo dicho.

CUESTIÓN VII

Si los clérigos son exentos de la potestad civil.

Ahora lo consiguiente es que preguntemos, pasando al lado opuesto, si los clérigos están exentos de la potestad civil.

A ello voy a contestar brevemente por proposiciones.

Primera:

> **Los clérigos son por derecho exentos y libres de la potestad civil, de suerte que no pueden legalmente ser juzgados ni criminal ni civilmente por el Juez lego.**

En multitud de lugares del derecho consta eso y no os los he de recordar aquí; lo contrario está condenado por

el Concilio de Constanza entre los artículos de Juan Wiclef.

Segunda proposición:

No todas las exenciones clericales proceden del derecho divino.

Pruébase en primer lugar, porque en ninguna parte del derecho divino se hallan esas exenciones; por tanto, no están ellas sancionadas por él.

Pruébase el antecedente, porque los dos testimonios que se traen para demostrar que esas exenciones son de derecho divino, no satisfacen.

Primeramente, se echa mano de aquel lugar de San Mateo, en donde, habiendo exigido a Jesucristo el tributo de los didracmas, dijo el Señor a Pedro: *¿De quiénes cobran tributo los reyes, de sus hijos o de los ajenos? —De los ajenos, contestó San Pedro—. Díjole Jesús: Luego, los hijos son libres. Mas para que no les escandalicemos, vete al mar, echa el anzuelo y toma el primer pez que salga y, abriéndole la boca, hallarás un estatero; tómalo, y paga por mi y por ti.*

De este lugar arguyen algunos de esta manera. En aquel lugar, dicen, indicó Jesucristo que había un linaje de hombres que no estaban sometidos a los Príncipes, sino que eran libres. Ahora bien: de ningún otro linaje de hombres puede esto entenderse que de los eclesiásticos, cuales eran Jesucristo con sus apóstoles; por tanto, son libres los eclesiásticos.

Y es claro el supuesto, porque no puede la independencia entenderse de los soldados ni de los nobles, pues todos ellos están sujetos a tributo; así, pues, necesariamente, debe ello entenderse de los eclesiásticos.

A este lugar se contesta por Santo Tomás y San Buenaventura, que enseñan que hablaba el Señor de Sí y de

sus discípulos, que no eran de condición servil ni tenían cosas temporales de las cuales fuesen obligados a pagar tributos a sus señores. Por tanto, no se sigue que todo cristiano sea participante de esta libertad sino solamente aquéllos, que siguiendo una vida apostólica, no son de servil condición. Tal vez quiso eximir Cristo solamente a aquellos que no tienen poderes; mas, los eclesiásticos los tienen.

También dice Santo Tomás sobre el mismo lugar de San Mateo, que parece que el Señor quiso indicar que no estaba El obligado a pagar censo alguno porque era Rey, pues es Rey de reyes y Señor de los que dominan. Hay diferencia entre censo y tributo: el tributo se paga de los bienes, el censo es contribución personal en reconocimiento de subordinación. Mas, Cristo no estaba sujeto a nadie porque era Rey, bastando que fuera Rey del reino del Mesías, aunque no lo fuera de un reino temporal. Y el Mesías, en cuanto a la persona al menos, estaba exento de la potestad de los Príncipes. Además, que era del linaje de los Reyes, pues era hijo de David, lo cual parecía suficiente para ser exceptuado; pues si el padre estaba exento, también el hijo: por tanto, si los antepasados de Cristo fueron exentos, también Cristo, por ley de gentes.

O de otra manera se contesta, y creo con mayor acierto. Cristo es Dios, Rey de todo el orbe, y, por consiguiente, siendo hijo natural de Dios, y como los hijos naturales están exentos por derecho de gentes, por eso Cristo fué libre; pues no le quitaba la libertad la humanidad, ya que tal vez quiso Cristo significar que era hijo de Dios.

El segundo lugar de la Escritura que se trae es aquél: *No toquéis a mis cristos.* De lo cual quieren algunos dedu-

cir que siendo los clérigos los cristos del Señor, estando verdaderamente ungidos y consagrados a Dios, no es lícito tocarlos, es decir, ni juzgarlos.

Mas no creo yo que este otro lugar favorezca mucho a los clérigos. Pues, o aquel testimonio nada dice de los clérigos, o sólo en sentido alegórico; por tanto, no concluye.

En segundo lugar, que los clérigos no son exentos por derecho divino sino por privilegio de los Príncipes. Lo cual expresamente enseña Santo Tomás sobre aquel lugar de San Pablo a los romanos (cap. 13). *Así, pues, pagasteis tributos.* Y dice que esta exención es de cierta equidad, mas no de necesidad, y se prueba porque en aquel lugar manda absolutamente San Pablo que se paguen tributos sin hacer exención para los clérigos ni para nadie; por tanto, la exención de los tributos no es por derecho divino, y así, es temerario poner exención donde el canon de la Escritura no la pone, y está expresado con claridad.

Consiguientemente, juzgo yo como del todo cierto que los clérigos no están exentos de los tributos por el derecho divino.

Confírmase ello, porque gozan de la comodidad; luego deben sufrir la carga.

Tercera proposición.

Alguna exención de los clérigos de la potestad secular es de derecho divino.

En las causas puramente eclesiásticas los cléricos no están sujetos a la potestad civil por derecho divino; luego hay alguna exención por derecho divino.

El antecedente es claro por lo dicho. La potestad eclesiástica es distinta de la civil y no depende de ella, y el Príncipe secular carece de jurisdicción para juzgar causas

espirituales; por tanto, en cuanto a estas causas, están los clérigos del todo exentos.

Confírmase esto: Toda la potestad de los Príncipes seglares procede de la comunidad y de la república, lo cual suponemos ahora; mas, la república no tiene potestad alguna espiritual, como más abajo se probará. Luego el Príncipe seglar no puede juzgar de las cosas espirituales.

En segundo lugar se confirma porque los apóstoles ejercían toda la administración de la Iglesia y cuidaban de ella sin la autoridad y refrendo de los Príncipes seglares; y así obraron todos los santos después de la conversión de los Príncipes al Cristianismo. Luego la Iglesia tiene omnímoda potestad en las cosas eclesiásticas y no está sometida a los Príncipes. *Pedro mató a Ananías y Safira.* Lo contrario está condenado contra Marsilio de Padua.

De todo lo cual se sigue que si los Príncipes intervienen en algo respecto a la administración de las cosas eclesiásticas, como elegir obispos, presentar las personas para las dignidades o para los sacerdocios eclesiásticos, de todo ello gozan por privilegio e indulgencia de la Iglesia, no por razón de su dignidad.

Acerca de lo cual observa lo que enseña Cayetano en el libro de la Potestad de la Iglesia, cap. 27, que aun acerca de la administración eclesiástica pueden los Príncipes resistir al Papa, si manifiestamente disipa los bienes eclesiásticos; y así, si provee perjudicialmente o da beneficios con simonía, no se debe dar posesión a los favorecidos, ni se debe obedecer al Papa en el mal.

Más argumentos. En el capítulo *Quamquam* (de Censuris) se dice que las personas eclesiásticas, no sólo por el derecho humano, sino también por el divino, son exentas de las seglares; y en el capítulo *Imperator* (Dist. 96) se enseña que Dios quiso que los clérigos fuesen regidos y

juzgados, no por las leyes públicas ni por las potestades del siglo, sino por los Pontífices y Sacerdotes.

Además. Fué dicho a Pedro: *Apaciente a mis ovejas.* Si, pues, el Príncipe pudiera entender en las causas eclesiásticas, o tendría esta potestad por igual con el Papa, lo cual es imposible, porque fuera una confusión de poderes, o por encima del Papa, lo que es más absurdo, porque Pedro la recibió inmediatamente de Cristo. Por tanto, no la puede tener sino delegada de Pedro o subordinada a él.

Así lo entendió Constantino Magno, el cual, cuando los Obispos que habían ido al Concilio de Nicea le presentaron documentos donde se contenían causas y quejas de unos contra otros, habiéndoles reunido, les dijo: *Dios os hizo sacerdotes y os dió también potestad de juzgarnos a nosotros; por tanto, somos justamente juzgados por vosotros, mas vosotros no podéis ser juzgados por los hombres.* He aquí la confesión del Emperador, la cual es probable que no procedió de su propia sabiduría, sino de la inspiración de hombres espirituales y doctos. Y, si es verdad lo que afirmó Constantino, principalmente debe referirse a las causas espirituales.

Así, pues, es indudable que los Príncipes carecen de todo derecho de administración y juicio acerca de las cosas espiritales, que proceda o del derecho divino o de la república; y si alguno tienen, lo deben a la Iglesia.

Cuarta proposición:

Las personas de los clérigos no totalmente y en cuanto a todas las cosas son exentas de la potestad civil ni por el derecho divino ni por el humano.

Es claro. Los clérigos tienen obligación de obedecer a las leyes civiles en aquellas cosas que se refieren al gobierno y administración temporal de la ciudad y no impi-

den la administración eclesiástica, y pecan obrando contra la ley. Luego no son del todo exentos.

La consecuencia es clara, pues si estuvieran del todo exentos, no estarían más obligados a las leyes civiles que si fueren de otra nación.

Pruébase el antecedente del argumento porque los clérigos, a más de ser ministros de la Iglesia, son ciudadanos; por tanto, tienen obligación de vivir sujetos a leyes civiles no dadas por el Papa, pues el Papa no puede ordinariamente dar leyes civiles, como arriba se demostró, y así son forzados a vivir los clérigos sometidos a leyes civiles dadas por el Emperador o Príncipe laico.

Además, el Rey es rey no sólo de los legos, sino también de los clérigos; por tanto, de alguna manera le están sujetos.

Otra razón, que los clérigos en cuanto a lo temporal no son administrados por la potestad de la Iglesia, como se dijo; por tanto, a otro príncipe deben obedecer en las cosas temporales.

Quinta proposición.

Aun cuando las personas eclesiásticas no estuviesen exentas por el derecho divino o por el cesáreo, podría el Sumo Pontífice eximirlas de la potestad civil.

Se prueba.

Es conveniente y aun necesario para la recta administración de las cosas espirituales que las personas eclesiásticas sean exentas del juicio civil; y, como se dijo arriba, la república eclesiástica es perfecta y suficiente a sí misma; por tanto, hay en ella potestad para dar leyes convenientes a la administración de la Iglesia; así, pues, si la exención de los clérigos es conveniente, puede decretarla.

Que sea necesaria tal exención es manifiesto, porque

si los ministros de la Iglesia pudiesen ser llevados forzosamente al tribunal civil, podrían ser apartados del ministerio de la Iglesia y no podrian cómodamente dedicarse a su obligación, pues nadie que lucha por Dios puede merclarse en negocios de este siglo, y así si fuesen complicados los ministros en juicios seculares, no podrían militar por Dios.

Además, el Papa podría escoger por su propia voluntad a los ministros de la Iglesia, a pesar de la oposición del poder civil; por tanto, por igual razón podría sustraerlos al juicio secular.

También: Como por causas eclesiásticas puede ser el eclesiástico llevado a tribunal eclesiástico, si juntamente pudiera ser llamado a tribunal civil, ocurriría alguna vez que se hallaría perplejo sin saber con cuál cumplir.

Por fin: De ningún modo es conveniente que los eclesiásticos que son Pastores aun de sus mismos jueces seglares, sean vejados en juicio por sus súbditos.

Sexta proposición.

La exención de los clérigos, principalmente en cuanto a las personas, es decir, que no puedan ser juzgados ni castigados por la potestad secular, está muy conforme con el derecho divino y con el natural.

Esta proposición la probaremos primeramente por el juicio del gran Constantino, cuyas palabras son estas: *Vosotros no podéis ser juzgados por los hombres. Por tanto, esperad el juicio entre vosotros solo de Dios, y vuestras discordias, cualesquiera que ellas sean, reservadlas a examen divino; pues, vosotros nos habéis sido dados por Dios como dioses, y no es conveniente que el hombre juzgue a los dioses.*

También puede argumentarse del hecho de José (Génesis, cap. 47), que dejó libre la tierra sacerdotal.

Además: hay distintas potestades y repúblicas; luego es de suyo conveniente que tengan ministros propios no sujetos a otros.

También: fuera gran absurdo que el Pretor entendiera de una causa ante el Obispo y el Obispo ante el Pretor; habría escándalo. Por la cual razón prohibe el Apóstol (a los Corintios, cap. 6), que los fieles ventilen sus diferencias en el tribunal de los infieles. *¿Osará alguno de vosotros teniendo negocio contra otro, ir a juicio ante los tribunales inicuos y no delante de los santos?* Habría manifiesto escándalo si los predicadores de la fe tuvieran juicio ante el rey pagano.

Séptima proposición.

> **Sea la exención de los clérigos de derecho divino o no lo sea, no puede tal libertad ser quitada por el Príncipe seglar.**

Es clara esta proposición por la quinta, porque desde el momento que ello es conveniente para la administración de las cosas eclesiásticas, pudo el Papa eximir a los ministros de la Iglesia aun sin autoridad de los Príncipes.

Pruébase en segundo lugar, porque la potestad de los Príncipes procede totalmente de la república; mas, toda la república cristiana ha consentido en esa libertad de los clérigos. Luego no pueden quitarla los Príncipes.

Octava proposición.

> **No obstante, si la libertad de los clérigos fuese en manifiesto daño de la República, de tal suerte que los eclesiásticos matasen impunemente a los legos y no quisieran los Pontífices poner remedio, podían los Príncipes procurar el bien de sus súbditos, sin que fuera obstáculo el privilegio clerical.**

Pruébase, porque, como arriba se dijo, la república civil es perfecta y suficiente a sí propia; por tanto, puede

defenderse y guardarse de la injuria de cualquiera por propia autoridad, y dar leyes convenientes acerca de esto.

Y confírmase, porque pueden los Príncipes guardar sus propias repúblicas, no sólo por modo de defensa sino autoritativamente, como arriba se ha mostrado; luego también de las injurias de los clérigos.

Novena proposición.

> **Sin embargo, los Pretores y todos los magistrados, a excepción del Príncipe, yerran gravemente y pecan actuando contra los privilegios de los clérigos, aunque perniciosos, y aun extrayendo de las Iglesias a los criminales fuera de los casos prevenidos en el derecho.**

Pruébase, porque no son los clérigos súbditos de ellos ni tienen los magistrados poder sobre los clérigos, y, habiendo leyes, no les es lícito obrar contra ellas y ellos no tienen potestad ni de quitar las leyes ni de dispensar en las mismas, sino sólo los Príncipes.

Juan XXII condenó en las Extravagantes los errores de Marsilio de Padua y de Juan de Janduno, los cuales a la una afirmaban que, cuando Cristo pagó tributo, según se refiere en el Evangelio, no lo hizo libremente, sino forzado por la necesidad; que pertenece al Emperador corregir al Papa y nombrarlo; que si un sacerdote tiene autoridad sobre otro, lo debe al Emperador, que así como dió el poder puede quitarlo, y que ni el Papa ni toda la Iglesia pueden castigar coactivamente a nadie si no reciben para ello potestad del Emperador.

Cayetano afirma que, aun cuando es lícito matar al Papa invasor, defendiéndose, no obstante a nadie es lícito condenar al Papa a muerte por homicidio, y creo que lo entiende así por derecho divino, de lo contrario no habría dicho nada.

CUESTIÓN VIII

En quién reside la potestad eclesiástica (1).

En la relección que acerca de esta materia hicimos el pasado año, disertamos sólo parcialmente de la potestad de la Iglesia, a saber: explicamos por qué derecho y cuándo fué instituida; hablamos de su diferencia de la potestad civil y de la comparación de ambas potestades entre sí.

Vamos ahora, consiguientemente, a hablar del sujeto de esta potestad y a otras graves cuestiones teológicas pertinentes a ella.

Así, pues, ante todo se pregunta, si la potestad eclesiástica está de suyo en toda la Iglesia, del mismo modo que conceden ya los filósofos, ya los teólogos, y es la verdad, que la potestad civil reside inmediatamente en

---

(1) Desde aquí en adelante es otra relección propiamente dicha, es decir, es doctrina que expuso en otra sesión al siguiente año de haber tenido lugar las explicaciones anteriores. Ya saben los lectores que las *relecciones* eran clases extraordinarias fuera del curso de las normales, o, como diríamos ahora, eran conferencias, no clases ordinarias.

Y aun parece que no toda la doctrina *de Potestate Ecclesiæ* hasta aquí enseñada lo fué en una sola conferencia, pues dice primero que va a hablar de la naturaleza y efectos de la excomunión y luego relega a lo dicho, que sería dicho en clase ordinaria intermedia.

Nosotros lo comprendemos todo en una sola relección bajo distintas cuestiones para mayor unidad material de la doctrina.

toda la república. Distinguimos aquí la Iglesia universal de las personas singulares.

Y puede parecer que sí, en primer lugar porque el mismo ejemplo que trajimos, a saber, porque la potestad secular está en toda la república y de ella se deriva a los magistrados y a los otros poderes, y el orden de la gracia no destruye el orden natural, siendo ambos órdenes de Dios. Por tanto, parece que la potestad eclesiástica está en toda la Iglesia universal, que no es otra cosa que una república de cristianos.

Y pruébase la consecuencia, porque ambas potestades son por el bien de la república; y así, si por el bien y para el bien de la república están constituidas, parece que antes que en ningún otro sujeto deben estar en la república.

Otra razón es, que en el Concilio rectamente reunido reside inmediatamente la potestad eclesiástica, como doy ahora por supuesto y he de probar luego. Ahora bien; no parece que el Concilio se atribuye por otra razón aquella potestad, sino en cuanto representa la persona y hace las veces de la Iglesia universal. Luego...

Se prueba también, porque la Iglesia elige al Sumo Pontífice, pues los Cardenales, no por su autoridad, sino por la de la Iglesia, eligen Papa; luego la Iglesia tiene la suma potestad, pues no podría dar lo que no tiene. Y se confirma, porque el Concilio dice: *Representando a la Iglesia universal,* etc. Luego...

Una cuarta prueba es, que se lee en San Mateo (capítulo 18): *Díselo a la Iglesia, y si no oyere a la Iglesia, séate como gentil y publicano.* En donde parece que se dió el poder a la Iglesia.

Por fin: Los Prelados son *ministros* de la Iglesia. Luego la potestad es de la Iglesia.

Para la solución de esta cuestión es menester distinguir dos especies de potestad eclesiástica, como en el curso de esta cuestión hemos distinguido.

En sentido lato entiendo por potestad eclesiástica cualquiera potestad ordenada de suyo a un fin espiritual y al culto divino, produzca algún efecto espiritual o no lo produzca; tal fué toda potestad eclesiástica anterior a Cristo, antes de dar éste las llaves, como el sacerdocio de la ley natural y de la ley escrita. En sentido estricto entiéndese por potestad eclesiástica la autoridad propiamente espiritual de abrir y cerrar el Reino de los Cielos, la cual se llama potestad de las llaves que dió el Señor, y es la que solamente produce efecto espiritual, como se ha probado.

Supuestos estos antecedentes, sea la primera proposición:

Lo potestad eclesiástica o espiritual entendida del primer modo puede residir en toda la Iglesia o sea en la república.

Toda república justa ha sido constituida por Dios, según aquello: *No hay poder sino de mí.* Siguese inmediatamente un corolario, que en la ley natural tuvo la república autoridad de constituir sacerdotes y otros ministrosl del culto divino, pues teniendo tal potestad pudo encomendarla y confiarla a quien quisiera.

Confírmase esto, porque como esta potestad no corresponde por derecho natural más bien a un ciudadano que a otro, no podrá proveerse de otro modo que por autoridad pública. Prueba de ello es que los sacerdotes ya fieles ya paganos no leemos que fueran de otro modo constituidos durante la ley natural que por los sufragios populares como en Roma, o por autoridad del Rey en quien reside todo el poder público. Si Sem, primogénito de Noé fué sacerdote (como piensan los Hebreos) y fué

esta prerrogativa de todos los primogénitos, no es de creer que aconteciere esto por precepto alguno o estatuto divino, sino por acuerdo del mismo Noé, que fué Príncipe de los suyos, o por alguna ordenación o constitución de los pueblos; pues, como hemos mostrado antes, no hubo potestad alguna de aquella edad que necesitara de peculiar autoridad divina. Si Abel fué sacerdote, fué ello por ordenación del primer padre Adán, cuyas disposiciones pudieron durar hasta Noé.

La segunda consecuencia es que los Pontífices y sacerdotes de las gentes podían dar leyes y decretos acerca de las cosas sagradas. Y es claro, porque tenían autoridad o por la luz de la fe o por sólo la ley natural para un fin espiritual y eran capaces de dar culto a Dios, mejor, estaban obligados a él, pues de eso son condenados los gentiles, de *que habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios*. Ahora bien; la administración de este culto y todas las disposiciones ordenadas a un fin espiritual no pertenecen a la potestad civil, como dijimos, sino a otra especie de potestad. Luego en la república radica esta potestad espiritual (1).

Segunda proposición.

Toda potestad espiritual que hubo en la vieja ley residió primera y solamente en la tribu de Leví, y no era lícito a nadie de otra tribu administrar en el templo.

Se prueba por el capítulo X del Deuteronomio, donde se dice, que después de muerto Aarón *gozó del sacerdocio Eleazar su hijo, y desde aquel tiempo separó a la tribu de Leví para que llevara el arca de la alianza del Señor y es-*

(1) No parece muy clara esa manera de demostrar la primera proposición. Como no puede dar lugar, no obstante, a peligrosas interpretaciones y fuera muy difuso el comentario, lo omitimos en esta «Biblioteca».

tuviera delante de él en ministerio y para que diera la bendición en su nombre hasta el presente día. Por lo cual no tuvo Leví porción ni posesión con sus hermanos, porque el mismo Señor es su posesión.

Lo mismo se dice en Josué (cap. 13). *A la tribu de Leví no le dió posesión sino el sacerdocio, y la víctima del Señor Dios de Israel es su herencia.*

Confírmalo San Pablo escribiendo a los Hebreos (capítulo 7), donde dice que Leví que recibió los diezmos, fué diezmado sobre los lomos de su padre Abraham (1). Y luego más abajo añade: *Y si la perfección era por el sarcerdocio de Leví ¿qué necesidad había de que se levantase después otro sacerdote según el orden de Melquisedec?* De lo cual se desprende, que todo el sacerdocio de la antigua ley residía en la tribu de Leví.

Confírmase en segundo lugar por el mismo San Pablo, quien dice del Señor: *Es manifiesto que nuestro Señor salió de Judá, en la cual tribu ningún sacerdocio hubo según Moisés;* y lo mismo se debe decir de las otras tribus, en las cuales no puso Moisés sacerdote alguno en su relato.

Tercera conclusión.

La potestad entendida del segundo modo, es decir, verdadera y propiamente espiritual, como la tiene hoy la Iglesia, que se llama potestad eclesiástica, ni primeramente ni de suyo ni de ningún modo reside inmediatamente en toda la Iglesia universal a la manera como la potestad civil reside en la república.

Pruébase. Porque o le conviene a toda la Iglesia universal esta potestad por derecho natural o por derecho

---

(1) Es decir: a pesar de salir como sus once hermanos de los lomos del común padre Abraham, recibió Leví diezmos de sus hermanos para vivir, no posesiones,

humano o por derecho divino. Mas, por ninguno de los tres derechos le conviene. Luego no la tiene.

La potestad eclesiástica excede igualmente el derecho humano que el natural, lo mismo por parte del fin en cuanto se ordena a un fin sobrenatural, que por parte de los efectos que produce, que del todo exceden la facultad humana, como el perdón de los pecados, la infusión de la gracia y la consagración de la Eucaristía. Por tanto, ni el derecho natural ni el derecho humano pudo dar tal potestad a la Iglesia universal.

Que no la tenga por derecho divino es evidente, porque toda esta potestad procedió de Cristo y Cristo no la dió primero e inmediatamente a la Iglesia universal.

Que toda esta potestad procedió de Cristo se prueba por la Sagrada Escritura: *El dió apóstoles, profetas, evangelistas, pastores y doctores para la consumación de los santos en la obra del ministerio, para edificar el cuerpo de Cristo*. (A los Efesios, 4.) *A cada uno de vosotros se os dió la gracia según la medida de la donación de Cristo*. (A los Efesios, 4.) En el cap. 13 del Apocalipsis y en los capítulos 7, 8 y 9 de la carta de San Pablo a los Hebreros, se enseña que el sacerdocio del Nuevo Testamento es distinto del sacerdocio del Testamento Viejo, y que el sacerdocio de la Iglesia es según el orden de Melquisedec.

Se ha trasladado el sacerdocio juntamente con la ley, como dice el Apóstol; pero Cristo tuvo el sacerdocio, no de la Iglesia, sino de Dios, como consta por numerosos textos: *No me elegisteis vosotros* (San Juan 15): *He sido constituído por El Rey sobre Sión su monte santo* (Salmo, 2); *Cristo no se glorificó a sí mismo para hacerse Pontífice, sino Aquél que le dijo: Tú eres mi hijo, yo hoy te he engendrado. Como también dice en otro lugar: Tú eres sacerdote eternamente según el orden de Melquisedec*. (Carta a

los Hebreos, cap. 5.) *Los otros sacerdotes, a la verdad, fueron hechos sin juramento; mas éste con juramento por Aquel que le dijo a El: Juró el Señor y no se arrepentirá; tú eres sacerdote eternamente.* (Carta a los Hebreos, cap. 7.) *Tu trono en el siglo del siglo; por esto te ungió el Señor, tu Dios con óleo de alegría.* (A los Hebreos, cap. 1.)

No puede, pues, dudarse, que toda la potestad de la Iglesia procede de Cristo, y que El no la tuvo de la Iglesia, sino que El la dió a otros, según aquello: *Como me envió a mi el Padre, así os envío a vosotros.*

Que no la diera primera e inmediatamente a la Iglesia, sino a ciertas y determinadas personas, es manifiesto: a Pedro precisamente prometió las llaves, y que sobre él edificaría su Iglesia, y le dijo: *Apacienta a mis ovejas.* Y a solos los Apóstoles dijo: *Los pecados de aquellos a quienes los perdonareis,* etc., y les dió potestad de consagrar la Eucaristía en la última cena: *Haced esto en memoria de Mí.*

Nunca se lee que todo eso dijese a la Iglesia en común, y El mismo dice que no eligió a toda la comunidad, sino sólo a los doce Apóstoles.

Recuérdese que en la última cena ni siquiera estuvieron presentes los setenta y dos discipulos.

Además. Si la potestad eclesiástica residiese primeramente en la Iglesia, seguiríase que todos los demás recibirian la potestad de la Iglesia, es decir, de la comunidad y república de los cristianos, como toda potestad civil procede de la comunidad.

El consiguiente es falso, pues los apóstoles y sus sucesores no tuvieron la potestad de otros hombres, sino del mismo Cristo ellos, y los otros de los apóstoles; nadie la ha recibido jamás de la Iglesia universal.

También: San Pablo en su carta a los Gálatas da testimonio de que él no fué constituido Apóstol por los hombres en común ni por hombre alguno particular, sino por Jesucristo y por Dios Padre.

Lo mismo podían decir los otros Apóstoles.

Otro argumento. Hasta ahora no hemos leído que hayan sido ordenados los sacerdotes por la autoridad y consentimiento de la plebe, sino por los Pontífices y Prelados, como se lo mandó San Pablo a Timoteo y a Tito: *No tengas en poco la gracia que hay en ti que te ha sido dada por profecía con la imposición de las manos de los presbíteros* (A Timoteo, cap. IV): *Yo te dejé en Creta para que arreglases lo que hace falta y establecieses presbíteros en las ciudades, como yo lo había ordenado* (Carta a Tito, cap. 1.) *Y ninguno usurpa para sí esta honra sino el que es llamado de Dios, como Aarón* (Carta a los Hebreos, capítulo 5.) *De Dios*, dijo San Pablo, no de la plebe, como quiere el impío Lutero. Aaron no fué constituido por la plebe, sino por Dios, como se lee en el Exodo (cap. 28.)

En todas las Escrituras no se lee una sola vez que los sacerdotes hayan sido instituídos por autoridad y consentimiento de los fieles o de la plebe.

San Pablo le dice a Tito: *A nadie impongas las manos precipitadamente.* Por tanto, no por la plebe, sino por el Obispo eran creados los sacerdotes.

Consecuencia de todo ello es que la potestad eclesiástica no reside primera e inmediatamente en toda la Iglesia, sino en determinadas personas.

La razón demuestra también lo mismo.

En la potestad eclesiástica se contiene la potestad de consagrar la sacrosanta Eucaristía; pero, esta potestad

no reside inmediatamente en la comunidad, como quiera que ella no se ejercita sino mediante la consagración, y la Iglesia no puede inmediatamente consagrar.

Otro argumento. La potestad de perdonar pecados y de la penitencia no está inmediatamente en la Iglesia, pues por igual razón residiría la potestad episcopal inmediatamente en la diócesis. El consiguiente nadie lo admite, es decir, nadie admite que el pueblo diocesano tenga inmediata potestad episcopal, o que de él derive la potestad episcopal. Por tanto, ni en toda la Iglesia reside aquella potestad.

Es otra razón, que en la comunidad doméstica, a saber, en la familia, la potestad y la autoridad de regir no está inmediatamente en la familia, sino en el padre; ahora bien, el Obispo es como el padre en la Iglesia, porque es como el varon y marido de ella. Luego...

Cayetano argumenta así: Es cierto que la potestad de la Iglesia estuvo primeramente en Cristo, Señor de toda la Iglesia, como en Príncipe de ella, no como en súbdito y dependiente de ella; mas, Cristo todavía es cabeza y príncipe de la Iglesia, pues está con nosotros hasta la consumación de los siglos: *Juez de vivos y de muertos y vive y reina por los siglos de los siglos* (Mat., 28, y Act., 10, y Apoc., 1). *Mas cada uno en su orden, las primicias de Cristo; después los que son de Cristo que creyeron en su advenimiento. Luego será el fin: cuando hubiere entregado el reino a Dios y al Padre, cuando hubiere destruído todo principado y potestad y virtud. Porque es necesario qae El reine hasta que ponga a sus enemigos debajo de sus pies.* Luego a Cristo, como a Príncipe, corresponde ordenar de su legado y de su vicario, y de El se deriva la potestad de éste, no de la Iglesia, que de su naturaleza no es señora en orden a las cosas espirituales, sino sierva de Cristo,

porque ha sido redimida por El. Y así concluimos que así como el Principe de la Iglesia no tiene la autoridad de la Iglesia, así ni su vicario tampoco.

Pruébase también que sigue siendo Cristo cabeza de la Iglesia, porque, de lo contrario, no fuera *sacerdote eternamente,* pues no hay sacerdocio sino en la Iglesia.

Otra razón. Los Doctores y los Santos no llaman al Sumo Pontífice vicario de la Iglesia, sino vicario de Cristo. Así el vicario de Cristo sucesor de Pedro es como Pedro, y a Pedro y a los otros apóstoles les llama la Iglesia vicarios de Dios: *Para que sea gobernada por los mismos rectores que quisiste fueran vicarios de tu obra*, dice la Iglesia en un prefacio. La glosa, además, sobre aquello de San Mateo: *Tú eres Pedro,* etc., dice que Pedro fué vicario de Cristo.

Cayetano argumenta de este otro modo. Signo evidente de que esta potestad no reside primera e inmediatamente en la Iglesia es que la Iglesia no puede retenerla para sí ni confiarla a solos dos o tres; lo cual, no obstante, podría si el derecho de principado estuviera en ella; como podría la república para la administración civil retenerse el poder o crear cónsules y tribunos aun sobre la potestad real, como estaban sobre el Príncipe los eforos entre los Lacedemonios y los senadores entre los Venecianos; lo cual no podría hacer la Iglesia en modo alguno, como más abajo demostraremos.

Además. No puede encomendarse la potestad a comunidad alguna, cuya mayor parte no es capaz de ella; mas en la Iglesia los hay muchos que no son capaces de esta potestad. Luego no está inmediatamente en la Iglesia. La menor se probará más abajo de las mujeres, de los niños y tal vez de algunos otros.

También. Cuando se confía algo inmediatamente a al-

guna comunidad, todos los miembros de la comunidad se han igualmente a ello, como se ve en la república secular respecto a la potestad civil, absolutamente hablando. Mas en la Iglesia no todos se han igualmente a la potestad de las llaves, como luego voy a explicar. Luego, etc.

Por fin. La potestad espiritual, cual era en la vieja ley, no se habia confiado a la plebe, sino a sola una tribu, a la de Leví; con mayor razón, pues, no se ha vulgarizado a toda la plebe la sublime potestad evangélica.

SE CONTESTA A LOS ARGUMENTOS CONTRARIOS TRAÍDOS EN PRIMER LUGAR

Al primer argumento se contesta negando la consecuencia, y la diferencia y la razón son claras.

La potestad civil, como se ha declarado, no se extiende sino a fin y efecto natural; y así, aquella potestad comúnmente de la naturaleza procede, y todo lo natural es común y conviene primeramente o a la especie o a la comunidad, como el ser mortal. Mas la potestad eclesiástica es sobrenatural y dada por Dios para cosas superiores; y la república no es señora respecto a esta potestad, sino sierva, como se dijo; y Cristo es Rey y Señor, no por la comunidad misma, sino por Dios. Y así no es menester considerar cómo se han las personas particulares respecto a toda la comunidad, pues aun cuando en el orden natural la comunidad es superior y cada hombre es inferior y como sujeto a ella; en orden a esta potestad espiritual todo depende de la voluntad e institución de Cristo, que fué el primer autor de esta potestad. Y además, la república espiritual tiene por Rey a Cristo, y la potestad en la Iglesia es vicaria.

Y si insistes en que la república cristiana, aun en el

orden espiritual, es un solo cuerpo, y en el cuerpo natural lo que conviene primera y principalmente a la parte conviene al todo, y asi la potestad de ver es más del hombre que del ojo, y la del oir, más del hombre que del oído, y así de las restantes facultades, y el ojo es más del hombre que suyo propio, deduciendo de todo lo cual que en el cuerpo místico de la Iglesia la potestad espiritual de cada uno de los hombres primera y principalmente estará en la Iglesia; te contestaré con Aristóteles que la parábola y la analogía no son exactitud, de lo contrario, ya no fuera parábola sino definición o historia; y así, como dice Santo Tomás, aunque el cuerpo natural y el místico tienen muchas cosas parecidas, no lo son todas, sino que se diferencian en no pocas, no sólo por el ser natural en cuanto la potestad del cuerpo natural es toda simultáneamente y en cambio la Iglesia se forma de todos los fieles desde Abel justo hasta el fin de los siglos; sino mucho más en cuanto a las cosas espirituales; y así un hombre es capaz de gracia y otro de forma espiritual, que no puede convenir inmediatamente al todo; además que la parte natural es precisamente para todo el cuerpo, mas en la Iglesia cada hombre es para Dios y para sí solo, y el bien privado no se ordena, al menos precisa y principalmente, al bien del todo. Y como ni la fe ni la esperanza ni la gracia ni otras formas espirituales están inmediatamente en toda la comunidad, así tampoco la potestad espiritual que es igualmente sobrenatural o más todavía.

En confirmación de lo cual diremos con Cayetano, que en el Concilio reside inmediatamente la potestad eclesiástica, aun en la comunidad como tal. Y así en nombre del Concilio se absuelve y se condena y se dan todos los decretos, como ocurrió ya en el primer Concilio: *Agradó a*

nosotros reunidos en asamblea, y pareció al Espíritu Santo y a nosotros. (Actas de los Apóstoles, cap. 15.) Y así, hay en todo el Concilio una sola potestad, y aunque disientan del parecer común algunos miembros de él, no obstante se decreta en nombre de todo el Concilio y se dice que todo el Concilio hace algunas cosas. Mas, no tiene el Concilio esta potestad por representar a toda la Iglesia Universal, como falsamente imaginan algunos, ni por concesión de Cristo hecha inmediatamente a toda la Iglesia o al Concilio; sino solamente porque es una reunión o Congregación de las potestades de la Iglesia.

Por tanto, no podría hacer otra cosa todo el Concilio que lo que puede surgir de la relación entre cada una de aquellas potestades y los súbditos de ellas. De donde esta potestad no reside en el Concilio por derecho divino, sino por la voluntad de los Prelados que quieren formar de todos ellos todo un cuerpo y una autoridad. Más todavía. No sólo en el Sínodo universal, sino también en el provincial o de todo el Oriente, cuando todos se reunen para celebrar aquel Concilio, habría también una sola autoridad en toda aquella congregación por razón de la totalidad. De lo cual es prueba, que, aunque todos los obispos sean iguales y uno no es superior al otro; no obstante, los decretos del Concilio obligarían a todos y no podrían ser rescindidos por ninguno de ellos; y con todo, es manifiesto que tampoco imaginan los adversarios que aquellos obispos tengan el poder de la plebe de sus provincias respectivas ni que haya tampoco inmediatamente en toda una provincia potestad eclesiástica, porque por igual razón la habría en toda una parroquia, lo que fuera absurdismo delt odo afirmar

Lueho, asi se ha el Concilio universal a toda la Iglesia, como el Concilio provincial a la provincia y es ficticio,

imaginarse otra cosa. Y así, la potestad reside inmediatamente en todo el Concilio por voluntad de los prelados, que constituyen una potestad y autoridad a la cual ellos mismos se sujetan como partes al todo: esto es lo que significa querer reunir un Concilio, quererse someter a sus decretos (1).

---

(1) Sean los Concilios ecuménicos de institución divina como creen muchos, sean de institución eclesiástica, es cosa fácil comprender la razón de su potestad universal eclesiástica colectiva de jurisdicción extrasacramental, sin que sea menester atribuir tal potestad a la Iglesia.

Jurisdicción intrasacramental, es decir, en lo relativo a la esencia de los sacramentos no tienen ninguna, como no la tiene nadie ni el Papa.

La infalibilidad de los Concilios Ecuménicos ya no es tan fácil comprenderla en todos los casos posibles en que, según el Derecho Canónico, es legítima la constitución del Concilio.

Supuesto el caso peor, a saber, que los Concilios son de derecho eclesiástico, como quiera que el autor de este derecho y de quien toma él toda su fuerza es el Papa, puede decirse que los concilios gozan de jurisdicción universal por la virtud del Derecho Canónico, es decir, por delegación de la potestad papal.

Pero, además: como un pueblo puede constituirse en asamblea legislativa, porque tiene esa potestad de la naturaleza; así, los dotados de potestad eclesiástica por el derecho divino, como son los Obispos residenciales, los cuales asisten al Concilio por *derecho propio*, y los dotados de ella por delegación del Derecho, como son los Cardenales no obispos, los abades *vere nullius*, los Generales de las Ordenes Religiosas (dominicos, franciscanos, conventuales, capuchinos, carmelitas, jesuítas, agustinos y servitas) y los abades generales, los cuales todos asisten con voto deliberativo por *privilegio y costumbre*, pueden constituirse en asamblea legislativa universal para dar leyes a las que ellos mismos quedan sujetos, como todos los ciudadanos están sujetos a las leyes de la asamblea de ellos mismos legitimamente constituida en legislativa.

Como se ve no explicamos la razón de la infalibilidad del Concilio Ecuménico.

Los concilios generales eclesiásticos (no hablamos de los concilios apostólicos) perfectos, es decir, que han recibido sanción pontificia, son los siguientes: ocho en Oriente y once en Occidente.

En Oriente:

El *Niceno I*, bajo el Pontificado de San Silvestre.—Año 325.—Definió la divinidad de Jesucristo contra los arrianos.

El *Constantinopolitano I*, bajo el Pontificado de San Dámaso.—Año 381.—Definió la divinidad del Espíritu Santo contra los macedonianos.

Los conciliares no representan a la Iglesia como Vicarios y Legados de ella, sino como Padres y Pastores y Tutores de ella. De lo cual se sigue, contra el parecer e imaginaciones de algunos escolásticos, que si casualmen-

---

El *Efesino*, bajo el Pontificado de San Celestino I.—Año 431.—Definió la unidad de persona en Cristo contra Nestorio.

El *Calcedonense*, bajo el Pontificado de San León I.—Año 451.—Definió la dualidad de naturalezas en Cristo contra Eutiques.

El *Constantinopolitano II*, bajo el Pontificado de Vigilio.—Año 553.—Contra los Tres Capítulos y el partido origenista.

El *Constantinopolitano III*, bajo el Pontificado de San Agatón.—Año 680.—Contra los monotelistas.

El *Niceno II*, bajo el Pontificado de Adriano I.—Año 787.—Contra los Iconoclastas.

El *Constantinopolitano IV*, bajo el Pontificado de Adriano II.—Año 869.—Contra Focio y en favor de la restitución de San Ignacio en la sede de Constantinopla.

En Occidente:

Lateranense I, bajo el Pontificado de Calixto II.—Año 1123.—Pcr la cuestión de las investiduras.

Lateranense II, bajo el Pontificado de Inocencio II.—Año 1139.—Contra los Petrobrusianos.

Lateranense III, bajo el Pontificado de Alejandro III.—Año 1179.—Contra los valdenses.

Lateranense IV, bajo el Pontificado de Inocencio III.—Año 1215.—Contra los albigenses.

Lugdunense I, bajo el Pontificado de Inocencio IV.—Año 1245.—En favor de la recuperación de los Santos Lugares.

Lugdunense II, bajo el Pontificado de Gregorio X.—Año 1274.—En favor de la unión de la Iglesia griega.

Vienense, bajo el Pontificado de Clemente V.—Año 1311.—Para la reforma de la disciplina eclesiástica.

Florentino, bajo el Pontificado de Eugenio IV.—Año 1439.—Para la unión de la Iglesia griega.

Lateranense V, bajo los Pontificados de Julio II y de León X.—Año 1517.—Contra el conciliábulo de Pisa.

Tridentino, bajo los Pontificados de Paulo III, Julio III, Marcelo II, Paulo IV y Pio IV.—Desde 1545 a 1563.—Contra los Protestantes.

Vaticano, principiado por Pio IX en 1869 contra los Racionalistas y no clausurado todavía.

No hemos hecho mención de los tormentosos concilios de *Constanza* y Basilea, en ciertos periodos legítimos e ilegítimos en otros.

te todos los obispos de la cristiandad se reuniesen en un lugar sin ánimo de celebrar Concilio, no habría potestad alguna eclesiástica inmediata en toda aquella muchedumbre; pues ni el lugar ni la reunión corporal les da la potestad, sino su voluntad; por lo cual, como no tenían poder alguno colectivo estando cada uno en su propia provincia, ni lo tienen tampoco estando en un mismo lugar o en un mismo templo; de lo contrario, si los obispos de un mismo reino se reuniesen en la corte para ofrecer al Rey sus respetos, ya habría allí concilio.

Y si objetas, que eso es ya resolver que el Concilio no es superior al Papa contra el acuerdo de la Universidad de París (pues, si no tiene el Concilio otra potestad que la derivada de los Padres, se sigue manifiestamente que no es de mayor poder que el Papa); responderé, en primer lugar, que nada quiero decir ahora de la odiosa comparación entre el Papa y el Concilio, y en segundo lugar, que lo dicho hasta aquí no repugna con cierto parecer de los adversarios acerca de la predicha comparación; pues de donde quiera reciba el Concilio la potestad, aunque la reciba de los mismos prelados, puede sostenerse (1) que es mayor la del Concilio que la del Papa, como lo es la del Concilio Provincial que la de cualquier Prelado del Concilio.

---

(1) Filosóficamente. Es decir, por razón de los orígenes posibles de la potestad en el Concilio no podemos concluir su superioridad o inferioridad respecto al Papa.

Esta cuestión de la autoridad comparada del Concilio y del Papa es menester entenderla.

En primer lugar, no hay Concilio ecuménico posible sin intervención papal, es decir, sin que el Papa lo convoque y lo presida por sí o por sus delegados y autorice los decretos. Es absurdo grosero excluir de la reunión de la Iglesia universal a su jefe legítimo y en el uso legítimo de su potestad.

Esto supuesto, la cuestión de si el Concilio ecuménico no autorizado positiva o contrariamente por el Papa es superior al Papa, es vana, porque no

Y si esto no agrada, puede sostenerse que la potestad le viene al Concilio inmediatamente de Dios; mas no porque represente a la Iglesia universal, sino porque es reunión de todos los Prelados de la Iglesia, y fuera legítimo Concilio, aunque el resto de los cristianos disintiesen de él.

Con esta doctrina pueden avenirse bien ambas sentencias acerca de la comparación entre el Papa y el Concilio.

Al segundo argumento puesto al principio se contesta: Más abajo he de tratar la cuestión de a quién corresponde la elección pontificia. Ahora niego que elijan los Cardenales *en nombre de la Iglesia universal;* eligen por disposición del Derecho y del Sumo Pontífice, como también se explicará.

En segundo lugar afirmo, que, aun supuesto que corresponda la elección a la Iglesia universal, no es valedera la consecuencia de que la autoridad o potestad eclesiástica reside inmediatamente en la Iglesia, y es claro, porque no es menester que tengan los electores aquella potestad para la cual eligen, como ocurre con los electores del Emperador, y los electores de los abades tampoco tienen autoridad ni dignidad de ninguna especie; lo

---

hay supuesto, no hay Concilio. Tal ocurrió en ciertos períodos a los tormentosos concilios de Constanza y Basilea.

La cuestión de si el Concilio legítimo, es decir, convocado y presidido por el Papa o sus delegados es superior al Papa, es la que debe ventilarse.

Y se dice, que ni el Concilio es superior al Papa ni el Papa es superior al Concilio, sino que ambas potestades son iguales en la Iglesia, y por tanto puede el Papa entender en lo que decretó un concilio ecuménico y anularlo, si de disciplina se trata, y puede el Concilio lo mismo respecto del Derecho papal.

que ocurre es que los electores designan la persona a la que se aplica la dignidad.

Al tercer argumento respondo con Cayetano. En primer lugar debe saberse cuál Iglesia se entiende en aquel lugar: «Dilo a la Iglesia». Hablándose allí de la Iglesia a a la que corresponde oir y juzgar, es preciso que se tome «Iglesia» o por la Iglesia universal, es decir, por toda la Iglesia, o por alguna Iglesia particular, o indistintamente por cualquier Iglesia.

Digo, pues, que no puede entenderse solamente por Iglesia universal, porque, claro está, que no voy a acudir al Concilio ecuménico para corregir a un hermano. Además, también, porque como se dijo a San Pedro lo mismo que a la Iglesia universal: *Lo que atares sobre la tierra*, etc., no puede negarse que tenga también Pedro la misma potestad que, dicen, fué dada a la Iglesia. Luego, no puede entenderse allí «Iglesia» solamente de la Iglesia universal.

Con mayor razón no se refiere tampoco a ninguna Iglesia particular, por ejemplo a la de Milán, porque no es necesario que a ella recurramos para corregir a un hermano.

Queda, pues, que se entienda de cualquier Iglesia indistintamente, de tal manera que se encomiende a la Iglesia el juicio del hermano, sin determinar ésta o aquélla; mas, como el actor sigue el fuero del reo, se concreta el sentido a la Iglesia del hermano pecador, sea la propia, sea la común y superior: tal es el sentido claro de aquel precepto.

Pero resta por saber qué se entiende por Iglesia en aquel lugar. Y digo que puede entenderse la reunión de

todos los fieles. Mas dicen los adversarios que en este lugar «Iglesia» significa la comunidad de los fieles, no en sí misma sino en sus Prelados, intervenga el Papa o no intervenga. Que no sea éste el sentido literal se muestra porque en todas las ocasiones es menester entenderlo del mismo modo respecto de cualquier pecador; y es cierto que si el pecador es de la Iglesia de Milán, por ejemplo, si ha de procederse a su corrección, no es menester acusarle a la Iglesia milanense, es decir, a la comunidad de los milaneses, esté con ella el obispo o no esté. Por tanto digo, que aun cuando la voz misma «Iglesia» no signifique otra cosa que la comunidad de los fieles, no obstante, por las palabras siguientes: *Si no oyese a la Iglesia,* etc., y *Cuanto desatareis sobre la tierra,* etc., consta que debe ella tomarse por la Iglesia *que tiene autoridad.* Y como la autoridad no la hay sin el Prelado, es cierto que no puede entenderse «Iglesia» por cualquier congregación sin el Prelado, sino que se comprende también el Prelado.

Lo cual se prueba igualmente de otra manera. Pues si en el nombre «Iglesia» no se comprende también su Prelado, es menester admitir una de estas dos cosas: o que la Iglesia particular tiene potestad de jurisdicción contra la voluntad del Prelado, o que por nombre «Iglesia» no se comprende la misma comunidad.

Ahora bien. Es cierto que la Iglesia, de la cual se dice: «dilo a la Iglesia», tiene potestad de excomulgar, y así es cierto que por nombre «Iglesia» se entiende en aquel lugar su Prelado. Y así, decir algo a la Iglesia es decirlo a su Prelado, como el juicio del Obispo es juicio de la Iglesia y el excomulgado por el Obispo se dice excomulgado por la Iglesia.

Mas se dijo: «dilo a la Iglesia», y no: «dilo al Obispo», porque se entienda que debe decirse al Obispo, no como

persona privada, sino en el fuero público; y así se dice en el fuero y en el juicio de la Iglesia.

Declárase esto, porque la práctica de la Iglesia ha sido siempre denunciar el pecado del hermano al Prelado, y con esto se entiende cumplido el precepto de decirlo a la Iglesia.

Y dijo Jesucristo en plural: *De verdad os digo que cuanto desatareis sobre la tierra*, etc., o porque el juicio de la Iglesia, aunque se haga por la autoridad de un solo Prelado, con todo no debe hacerse sino mediante muchos; o simplemente, porque había de haber muchos Prelados y muchas Iglesias.

Además afirmo con Cayetano que en el citado lugar de San Mateo no parece que se confiere poder alguno, pues con aquellas palabras «Dilo a la Iglesia», sólo se manda la denuncia, y por aquellas otras, «si no oyere a la Iglesia, séate como gentil y publicano», se ordena el apartamiento.

Por aquellas otras palabras: «*Cuanto desatares sobre la tierra...*», etc., es claro que no se otorgó potestad alguna, pues lo mismo se dijo a San Pedro: «*Cuanto desatares sobre la tierra...*», etc., y a San Pedro no se confirió poder alguno entonces, sino cuando se le dijo: «*Apacienta a mis ovejas*»; por ellas se significa solamente de cuánta eficacia había de ser la sentencia de la Iglesia, para la cual no da entonces Cristo potestad, sino que sólo la promete o la supone.

Por fin. Para la verdad de aquellas palabras no es necesario que la Iglesia reciba inmediatamente autoridad de Cristo, sino que es bastante que la reciba de su Prelado o de los Prelados reunidos o del Papa; luego en vano inventan los adversarios esta potestad.

De todo lo cual se sigue que de aquel lugar de San Ma-

teo no se concluye que haya alguna autoridad inmediata por Derecho divino, ni en la Iglesia universal, ni tampoco en el Concilio, aun cuando esto segundo puede afirmarse probablemente en el sentido explicado arriba.

Traté más largamente este lugar, porque los adversarios no traen otro para demostrar que por Derecho divino tienen la Iglesia y el Concilio Ecuménico potestad inmediata (1).

Lo confirma Cayetano, diciendo que en la última Cena instituyó Jesucristo el Sacramento del Orden y, por tanto, no pudo haber antes de ella ni obispos ni presbíteros; mal pudo, pues, en el lugar aquel de San Mateo, que se refiere a hechos anteriores a la Cena, dar potestad al Concilio, que se forma de Presbíteros y Obispos.

En pocas palabras responderé al argumento cuarto.

No el Papa, sino más bien los otros Prelados se llaman ministros de la Iglesia; y es cierto que no se llaman ministros porque recibieron de la Iglesia su autoridad, sino o porque sirven a la Iglesia o en la Iglesia, o porque han sido elegidos por el Príncipe de la Iglesia.

Y es claro, que aun cuando no se ponga autoridad alguna en la Iglesia universal, se llamarían, no obstante, ministros de la Iglesia.

Por lo demás, quedeban decirse, lo mismo el Papa que los demás Prelados, más bien ministros de Cristo que de

---

(1) Otros lugares varios de la Escritura se traen para demostrar que el Concilio Ecuménico es de institución divina y, por tanto, que tiene potestad, inmediatamente recibida de Cristo, como la tiene el Papa y los Obispos. Todos estos lugares no llegan a engendrar certidumbre teológica, sino sólo probabilidad, y aun cuando fuera cierta la institución divina del Concilio, no dejaria de serlo también que no hay concilio ecuménico posible sin convocatoria pontificia, ni que carecen de todo valor sus acuerdos que no sean sancionados por el Papa, ni que el Concilio *no* es superior al Papa.

la Iglesia es manifiesto por lo de San Pablo: *Si algo dí, en la persona de Cristo*, etc. (II Cor., 2); y en otro lugar: *Estímenos así el hombre, como ministros de Cristo* (I Cor., 4).

Por fin. Toda potestad espiritual y eclesiástica es un don de Dios puramente sobrenatural; y asi como los otros dones, la gracia, la caridad, la fe y la profecía no han sido dadas primeramente a la Iglesia, sino a personas particulares, y, sin embargo, hay fe en la Iglesia, porque la hay en los particulares de ella, asi también la potestad eclesiástica ha sido dada primariamente a determinadas personas, y por ellas se atribuye a la Iglesia.

Es una patraña sofística imaginar la potestad eclesiástica en la comunidad, de la que nunca había de usar, sino que todas las cosas son y siempre han sido hechas por los Prelados, que sucedieron a los Apóstoles; como, si hubiesen sido constituídos por la naturaleza mis ma Príncipes en la república civil y magistrados suficientes para gobernarla, en vano soñaríamos una potestad inmediatamente residente en la república.

CUESTIÓN IX

Si la potestad eclesiástica está en todos los cristianos.

Antes que vayamos a explorar la sólida y legítima verdad, es menester que excluyamos las opiniones falsas y adulterinas.

Para hacerlo más cómodamente, propongo nuevamente la cuestión: *Si la potestad eclesiástica está en todos y cada uno de los cristianos.*

Aun cuando todos los autores católicos están de acuerdo acerca la resolución de esta cuestión, no obstante, los neoteorizantes herejes combaten con increíble arrogancia la doctrina católica, afirmando y voceando que todos los cristianos son igualmente sacerdotes, y que no hay en la Iglesia grados algunos de orden eclesiástico. Y no es que se esfuercen en probarlo con abundancia de razones o de testimonios, sino que violentamente acomodado, como es costumbre de ellos, algún que otro lugar de la Escritura a sus proposiciones, sostienen obstinadamente su herejía y propagan la secta.

Bastará, en primer lugar, copiar las palabras del imprudentísimo Lutero en su libro acerca de la abrogación de la Misa privada; dice así: *Todos nosotros somos sacerdotes, con el mismo sacerdocio que Cristo, porque somos cristianos, es decir, hijos de Cristo Sumo Sacerdote; ni por testimonio alguno de la Escritura se puede probar que en el Nuevo Testamento se llamen algunos cristianos sacerdotes rapados y ungidos, distintos de los legos.*

Y en otro lugar dice: *Que el niño y la mujer y cualquier cristiano pueden absolver de los pecados.*

Pretende probar todas estas afirmaciones con aquellas palabras de San Pedro: *Mas vosotros sois el linaje escogido, el sacerdocio real, gente santa, pueblo de adquisición... Y vosotros mismos, como piedras vivas, sed edificados casa espiritual, sacerdocio santo* (I Petr., 2).

Y (sigue diciendo) conste que Pedro habló en general a todos los fieles, no a los ordenados sacerdotes.

También trae lo de San Juan: *Nos hiciste reino y sacerdotes para nuestro Dios* (Apoc., 5).

Y: *Mas, serán sacerdotes de Dios y cristos suyos* (Apocalipsis, 20). Lo cual todo quiere el hereje que haya sido dicho de todos los cristianos.

Añade también, y tenazmente defiende, que aquello de San Mateo: *Cuanto atareis sobre la tierra,* etc., se dijo a todos los cristianos.

Contra todos los herejes pongo una conclusión:

Ni todos los cristianos son sacerdotes, ni todos son iguales, sino que hay orden en la Iglesia y grados de potestad eclesiástica.

Resolveré esta cuestión con la menor extensión posible.

San Pablo (Roman., 12) dice que la Iglesia es un cierto cuerpo místico formado de varios órganos y miembros. *Así como en un solo cuerpo,* dice, *hay muchos miembros y no todos los miembros ejecutan el mismo acto, así muchos somos un solo cuerpo en Cristo y cada uno miembro los unos de los otros; mas tenemos dones diferentes, según la gracia que nos ha sido dada.*

Y a los Corintios dijo: *Así como el cuerpo es uno solo y tiene muchos miembros, pero todos los miembros del cuerpo, aunque sean muchos, son un solo cuerpo; así también Cristo.* Más abajo añade: *El cuerpo no es un solo miembro, sino muchos. Si dijere el pie, porque no soy la mano no soy del cuerpo, ¿no es por eso del cuerpo? Si todo el cuerpo es ojo, ¿dónde está el oído? Si todo el cuerpo es oído, ¿dónde está el olfato? Y así, puso Dios varios miembros, cada uno de ellos en el cuerpo según quiso. Por lo que, si todos los miembros fuesen uno solo, ¿dónde estaría el cuerpo? Mas ahora hay muchos miembros, pero todos ellos son un solo cuerpo.* Al principio del mismo capítulo enseñó: *Hay diferencia de gracias, pero hay un solo espíritu; hay diferencia de ministerios, pero uno mismo es el Señor; hay diferencia de operaciones, pero hay un solo Dios,* etc. (I Cor., 12.)

Ruego y suplico a los oídos religiosos y piadosos me digan: si todos en la Iglesia somos iguales, ¿cómo hizo Dios, según San Pablo, varios miembros, manos, pies, ojos, oídos, etc., en el cuerpo de la Iglesia? Si todos para Lutero somos ojos, ¿dónde están los pies? O ¿cómo será verdad lo que en la misma epístola añade San Pablo: *No puede decir el ojo a la mano «no necesito de tus obras», ni la cabeza a los pies «no me haceis falta»?*

Y a la verdad, si oimos a Lutero, los pies podrán decir a la cabeza «no nos eres necesaria», pues enseña que los pies, o sea la plebe, no necesitan de la cabeza, o sea de los sacerdotes, sino que todos son sacerdotes.

Además, en el mismo lugar dice San Pablo: *Dios estableció diferentes grados en la Iglesia, primeramente los Apóstoles, en segundo lugar los Profetas, en tercer lugar los Doctores*, y enumera otros grados de tal suerte como si quisiera de propósito destruir la arrogancia de aquéllos que querían que en la Iglesia todos somos iguales o también reprimir la soberbia de algunos que, constituidos en grado más alto, despreciaban a los inferiores, o advertir a la plebe que no se considerasen de tal modo contenidos en el cuerpo de Cristo, que se juzgasen entre los grados eclesiásticos.

Reforzando la misma doctrina, escribió a los Efesios (cap. 4): *A unos hizo Dios apóstoles, a otros profetas, a otros evangelistas, a otros pastores y doctores para la consumación de los santos en la obra del ministerio para la edificación del cuerpo de Cristo.*

Además, se lee en San Juan: *Yo Juan vi una ciudad santa, nueva, que bajaba del cielo, preparada por Dios como esposa adornada para recibir a su marido.* (Apoc., 21). ¿Cómo fuera la Iglesia una, si nadie fuese magistrado, nadie moderador y no hubiese orden de ciudadanos, sino

igualdad o más bien confusión y turba de actores a su arbitrio y antojo? No hay ciudad, dice Cicerón, donde hay cualquier reunión de hombres cualesquiera en un lugar.

Además, advierte el Apóstol a Timoteo que no imponga precipitamente las manos a nadie, y seguramente para consagrar sacerdotes.

Al mismo Timoteo le dijo San Pablo: *No tengas en poco la gracia que hay en ti, que te ha sido dada por profecía con la imposición de las manos de los presbíteros.* (I Timoth., 4). Y en su segunda carta al citado Timoteo (cap. 1) le exhorta: *Que resucites la gracia que hay en ti por imposición de mis manos.*

A Tito también le prescribe que ordene sacerdotes por las ciudades.

En los Hechos de los Apóstoles se lee de Pablo y sus compañeros, que ordenaban presbíteros por las ciudades.

El mismo Pablo, a los ancianos de Mileto les dijo: *A vosotros os ha puesto el Espíritu Santo por obispos para regir la Iglesia de Dios.*

Manifiestamente distingue San Pablo la plebe de los sacerdotes en sus palabras a los Corintios (I Cor., 3): *Somos ayudadores de Dios, sois la agricultura de Dios.*

Pero comprendo que os es ingrata esta discusión, en la cual uso argumentos innecesarios para demostrar lo que no es dudoso. Dejaré, pues, como cierta esta primera conclusión de que no todos los cristianos son iguales en la potestad eclesiástica (1).

De esa cuestión surge una duda no despreciable: *Si hay algunos cristianos que no pueden ser capaces de potes-*

(1) «Si alguien dijere que en la Iglesia católica no hay jerarquía establecida por ordenación divina, la cual consta de obispos, presbíteros y ministros, sea anatema.» (Conc. Tridentino, ses. XXIII, canon VI.

tad eclesiástica. En primer lugar se duda de las mujeres; mas, parece que sí, porque San Pablo a los Gálatas les dijo que ante Cristo no hay judío y griego, siervo y libre, varón y hembra.

Además, que la profecía parece de tanta dignidad como la potestad eclesiástica; y la profecía alguna vez ha sido comunicada a las mujeres, como se sabe de Dévora.

No obstante esto, pongo la siguiente conclusión:

Las mujeres ni pueden ser sacerdotes ni recibir orden alguna ni tener potestad eclesiástica; y esto de derecho divino.

Esta conclusión agrada a todos los autores, y, por tanto, aunque defendí que lo contrario podía tal vez no ser absurdo, no obstante, para no traer conclusiones nuevas al uso de los jurisconsultos, pruebo esta conclusión por la doctrina de los Doctores.

Las órdenes y las potestades eclesiásticas se ordenan todas al gobierno del pueblo y a dirigir a fin espiritual, lo cual, según la Escritura, no puede corresponder a las mujeres.

Y así, San Pablo enseña en su carta a los Corintios (I carta 14): *Las mujeres callen en la iglesia, pues no les es permitido hablar, sino escuchar; mas, si quieren aprender algo, en casa pregunten a sus maridos, pues es muy indecente que la mujer hable en la iglesia.*

Y para que nadie crea que es esto precepto del Apóstol, mas no derecho divino, añade: *Si alguien cree que es profeta o espiritual, conozca lo que os escribo porque son mandatos del Señor.*

En su carta a Timoteo escribió San Pablo: *La mujer aprenda en silencio con toda sujeción; mas, enseñar no se lo permito a la mujer ni dominar sobre el varón, sino permanecer en silencio.*

Así se estableció también en el Concilio Cartaginense, como se refiere en la Distinción 23, cap. *Mulieres*.

San Ambrosio es del mismo parecer.

Y el filósofo enseña que hay corrupción en la república si el Principado y la administración caen en manos de la mujer.

Además: no se lee que el Señor comunicase potestad alguna a la mujer ni siquiera a su Santísima y sapientísima Madre, como se ve en la cena y después de la resurrección.

También: no se les encomendó a las mujeres mandasen a los hombres, sino que estuviesen sujetos a ellos: *Estaréis bajo la potestad del varón.*

Lo que a mí más me convence es que en tantos años y habiendo habido en la Iglesia tal abundancia de santísimas y sapientísimas mujeres, nunca la Iglesia confirió a alguna potestad para el ministerio eclesiástico. Para mí es grande argumento éste en esta y parecidas causas, que lo que nunca se hizo, habiéndose presentado numerosas ocasiones de poderlo hacer, es que ni fué licito ni se pudo hacer.

Y así opino, que no es licito ordenar a mujer alguna; y si se ha hecho alguna vez, ha sido nula la ordenación.

Mas, aun cuando esto sea verdad, puede dudarse si las superioras de monasterios de monjas tienen al menos alguna potestad de jurisdicción, ya que no de orden, como las abadesas, que dan leyes y preceptos al modo y forma de los Obispos.

Tampoco en esto hay gran controversia entre los teólogos. Los jurisconsultos allá se entiendan ellos.

Yo con Santo Tomás y otros doctores pongo esta conclusión:

Las abadesas y otras superioras de monjas no tienen potestad alguna espiritual ni jurisdicción.

Se prueba. Toda la potestad espiritual nace de las llaves; mas las mujeres no pueden tener las llaves porque son propiamente de los sacerdotes; por tanto, ni jurisdicción espiritual.

Y aun cuando los haya que tengan jurisdicción espiritual sin ser sacerdotes y sin poseer las llaves, no hay nadie que la tenga sin ser capaz del sacerdocio y de las llaves.

Segunda razón. No son de condición peor los religiosos profesos que no son clérigos, en cuanto a esto, que las mujeres religiosas; pero al religioso no clérigo, como dicen todos los Doctores, no puede conferírsele jurisdicción espiritual; luego mucho menos a cualquier mujer.

Tercera razón. La mujer no puede absolver; luego tampoco atar, pues a la misma potestad pertenece lo uno y lo otro.

Cuarta razón. Todo el que tiene jurisdicción fuera del tribunal de la penitencia puede excomulgar, pues todo juez tiene fuerza coactiva; mas la mujer no puede excomulgar. Luego...

Quinta razón. La mujer no tiene sabiduría espiritual ni le pertenece tenerla; por tanto, no puede juzgar de las cosas espirituales. Fuera peligrosísimo confiar el negocio de la salvación de las almas al que no puede juzgar qué es necesario o qué dañe a la integridad de las almas.

De lo cual se sigue que tales abadesas no pueden mandar cosa alguna en forma de precepto, a saber, en virtud del Espíritu Santo y de santa obediencia y bajo precepto; y si lo hacen, no obligan sus preceptos al modo como obligan los preceptos del Obispo o del Abad o del Prior. Fuera gran absurdo confiarles tal potestad, que requiere gran erudición para discernir qué materia es digna de

tal censura o cuál es esta obligación; ni entender pueden esas superioras si alguien ha quebrantado semejante precepto.

Y si alguno pregunta si las monjas tienen obligación de obedecer a la abadesa, respondo que sí; en primer lugar, porque tienen obligación de guardar su regla, en la cual se contiene la obediencia a la abadesa; en segundo lugar, como los hijos y las hijas tienen obligación de obedecer a los padres, y pecan los transgresores de los preceptos paternos, aunque el padre no tenga jurisdicción espiritual.

Digo que no querer en absoluto obedecer a la abadesa es mortal; pero la abadesa no puede dar más preceptos que los contenidos en la regla.

Todo esto es verdad por razón del derecho positivo, no del divino; pues por más que por el derecho divino no puede tener la mujer ni la potestad de orden ni la de jurisdicción espiritual, no obstante, alguna forma de potestad espiritual, al modo como pueden los legos, si pueden tenerla, si las leyes no lo impiden; y las leyes no conceden más en esta parte a las abadesas que a los legos.

Ultima conclusión acerca de esta materia:

Ningún otro cristiano, aparte de las mujeres, es excluído por derecho divino de la potestad eclesiástica, ya de orden, ya de jurisdicción.

Y así digo con los doctores que aun el niño y los locos, y en general todos los cristianos, pueden ser sacerdotes.

La diferencia entre éstos y la mujer la asignan los doctores, diciendo que ellos pueden llegar al estado en que puedan ejercer cómodamente la potestad, pues su impedimento es contingente; no así en las mujeres.

Mas los doctores excluyen a los niños de la consagra-

ción episcopal por derecho divino, de tal manera que si un niño fuera consagrado obispo sería nula la consagración; pero yo no entiendo que se apoye en sólida razón esta doctrina, pues si concedemos que puede ser el niño ordenado sacerdote, no veo suficientemente que no pueda ser consagrado obispo.

Hasta aquí hemos hablado de en quiénes no puede haber potestad eclesiástica.

Falta investigar en quiénes se halla esta potestad.

Y para llevar las cosas a sus fuentes, sea la primera conclusión:

Toda la potestad eclesiástica de orden y de jurisdicción estuvo en Pedro Apóstol.

Es clara esta conclusión por el Evangelio: *Te daré las llaves del reino de los cielos*, etc., y *Sobre esta piedra edificaré mi Iglesia* y *Apacienta mis ovejas.*

Segunda conclusión:

En todos los Apóstoles hubo potestad de orden y de jurisdicción.

También esta es clara, pues se dijo a todos juntamente: *Haced esto en memoria de mí* y *Los pecados de aquellos*, etcétera, y *Cuanto desatareis sobre la tierra*, etc.

Mas acerca de esta conclusión ocurre una primera duda. ¿Recibieron todos los apóstoles su potestad inmediatamente de Cristo, o sólo Pedro de Cristo y los otros de Pedro?

En cuanto a la potestad de orden, de la que parece se podía dudar menos, no es cierta la contestación a la pregunta; pues Santiago el Menor fué consagrado obispo de Jerusalén por Pedro, Santiago el Mayor y Juan, como se dice en el cap. *Porro* de la Distinción 66; y Pablo y Bernabé fueron también ordenados por otros, pues se lee en

los Hechos de los Apóstoles: *Separadme a Pablo y a Bernabé*, y se añade: *Imponiéndoles las manos, los enviaron*, y, sin embargo, no se puede dudar que recibió Pablo de Cristo tanta potestad cuanta recibieron los demas Apóstoles.

Así, pues, no parece cierto que todos los Apóstoles recibieron de Cristo inmediatamente la potestad de orden, por más que de esta potestad están muy conformes los doctores.

En cuanto a la potestad de jurisdicción, gran parte de os escritores y ciertamente gravísimos sostienen que sólo Pedro recibió de Cristo esta potestad, y que los demás la recibieron de Pedro.

Lo que prueban, primero, por la autoridad de varones insignes como Anacleto, Cipriano, Agustín, León, Alejandro y otros, cuyas palabras no quiero yo citar, porque en realidad no significan lo que los autores esos les atribuyen.

Si alguien desea verlas, léalas en Torquemada (lib. 2, cap. 54). Los testimonios de aquellos santos tienden a probar solamente que la autoridad posterior a Pedro toma su origen de Pedro, y que el mismo Pedro fué príncipe, ya de los otros Apóstoles, ya de toda la Iglesia.

Mas lo que no pueden con los testimonios intentan probarlo con la razón. Y es el primer argumento que traen Los Apóstoles no recibieron los súbditos del mismo Cristo; luego tampoco la jurisdicción, que no puede ejercerse sino sobre súbditos.

Pruébase el antecedente, porque o les dió Cristo por súbditos a todos los hombres o a determinados hombres; no a determinados hombres como es claro, pues no nos dice el Evangelio de cuáles para cada Apóstol; no a todos, porque hubiera habido muchos pastores con igual potes-

tad en la Iglesia, lo que es vicioso en todo Principado: *La muchedumbre de los Príncipes es perniciosa* y *Todo reino dividido en sí mismo será destruido*. Además, que no habría un solo rebaño y un sclo pastor de la grey de Cristo, si todos fuesen pastores por igual.

Por fin. No se ve cómo Pedro hubiese sido Príncipe y cabeza sobre los otros apóstoles, si los otros hubiesen recibido de Cristo potestad semejante a Pedro.

Pero, porque parece que el Evangelio dice lo contrario, pongo la siguiente conclusión:

Toda la potestad que tuvieron los Apóstoles la recibieron inmediatamente de Cristo.

Pruébase. Primero. Porque a todos se dijo: *Todo lo que desatareis sobre la tierra*, etc., y *Haced esto en memoria de mí;* también, *Los pecados de aquellos*, etc.; asimismo, *Esparciéndoos por todo el mundo, predicad el Evangelio a toda criatura;* y en San Juan, *Como me envió el Padre, así os envío yo a vosotros;* y en San Mateo, *Cristo les hizo a todos apóstoles*, mas como al oficio de apóstol corresponden ambas potestades, ambas las recibieron de Cristo.

Segundo argumento. Hay que considerar que tres cosas pertenecen a la dignidad del Apostolado: la potestad de gobernar al pueblo fiel, la de enseñar y la de hacer milagros; lo cual recibieron todo de Cristo los apóstoles, según aquellos lugares: *Habiendo reunido Jesús a los doce apóstoles, dióles potestad sobre todos los demonios y para que curasen enfermedades, y les envió a predicar el reino de Dios y a sanar enfermos* (Luc., 9); y en San Mateo: *Yendo a todo el mundo, enseñad a todas las gentes, bautizándolas y enseñándoles a guardar todo lo que os mandé;* y San Pablo, en su primera carta a los Corintios, dice: *El hizo a*

los apóstoles, lo cual comenta la Glosa, completando la frase, *Ordenadores y jueces de todas las cosas.*

Por tanto, repito, si Cristo hizo a los apóstoles tales, y no cabía ser tal sin ambas potestades de orden y jurisdicción, ambas las recibieron de Cristo.

Tercer argumento. No parece que recibieron de Cristo los otros apóstoles menor potestad que Pablo; pero, Pablo toda la tuvo de Cristo, como él mismo afirma, pues dice a los Gálatas que no tuvo su potestad del hombre ni mediante el hombre, y dice expresamente que *él nada recibió de los otros apóstoles;* y nominalmente de Pedro añade: *Los que parecía que eran alguna cosa nada me dieron a mí. Quien hizo a Pedro para el apostolado de la circuncisión, me hizo a mí para el apostolado de los gentiles.*

Por tanto, creo debe defenderse como cosa cierta que todos los apóstoles recibieron ambas potestades de Cristo.

Queda por ventilar otra duda.

¿Recibieron igual potestad que Pedro?

Esta cuestión tiene también defensores de ambas partes.

Mas, porque al que le urge tratar cuestiones más importantes no le queda tiempo para estudiar los fundamentos de las sentencias contrarias, pongo solo una conclusión en favor de la doctrina que juzgo más verdadera:

Todos los Apóstoles tuvieron la misma potestad que San Pedro.

Lo cual lo entiendo de esta manera, a saber: que cada Apóstol tuvo potestad eclesiástica en todo el orbe y para todos los actos para los que la tuvo Pedro; mas, no hablo de aquellos actos que pertenecen solamente al Sumo Pontífice, como es la reunión del Concilio general.

Pruébase esto en primer lugar, en cuanto a la primera

parte, del lugar citado: *Iendo a todo el mundo*, etc., y *cuanto desatareis*, etc., y *Los pecados de aquéllos*, etc., y *Así como el Padre*, etc. Mas, Cristo fué enviado a todo el orbe; luego también a todo el orbe envió él a sus apóstoles.

La segunda parte, que tuvieron los apóstoles la misma potestad para todos los actos para los que la tuvo Pedro, puede probarse por lo que dijimos, que la autoridad de gobernar es de esencia del Apostolado, la cual no parece que esté limitada, y de la cual irracionalmente se afirmaría que se extiende a unos actos y no a otros.

Mas, principalmente se prueba por los hechos de los Apóstoles mismos, que en todas partes del mundo fundaban Iglesias, consagraban obispos y daban leyes con plena potestad. Ni se sabe, esparcidos ya por el mundo todos los apóstoles, qué pertenezca especialmente al Sumo Pontífice que no puedan también los otros.

San Pablo defendió muy claramente que su potestad era igual que la de Pedro.

Tal es la manifiesta doctrina de San Ciprino en su carta a Novaciano, acerca de la unidad de la Iglesia: *Te digo esto, que ciertamente eran los restantes apóstoles iguales a Pedro, dotados del mismo honor y de la misma potestad.* Y no tiene razón la glosa al decir que esto debe entenderse solamente en el orden y dignidad de consagración, no en la plenitud de la potestad, como puede ver cualquiera que lea la referida carta de San Cipriano.

Mas, para que nadie sospeche que quiero derogar algo de la dignidad, prerrogativa o primado de Pedro, que no sólo confesamos con la Iglesia Católica, sino que defendemos vigorosamente, pongo otra conclusión:

Pedro fué el primero en potestad y autoridad entre todos los apóstoles, y príncipe con sumo poder sobre la Iglesia.

Acerca de esta cuestión han sido escritos y editados muy gruesos tomos por insignes varones, y así poco me extenderé yo aquí, contentándome con la citación de unos pocos pasajes del Evangelio.

El primer lugar es de San Mateo (cap. 10): *Los doce nombres de los Apóstoles son éstos; el primero Simón que es llamado Pedro*... etc. Y en San Lucas se dice: *Llamó el Señor a sus discípulos y eligió doce de entre ellos, a quienes llamó apóstoles, a Simón al cual apellidó Pedro, a Andrés su hermano*, etc. Y por el mismo orden se nombran en San Marcos.

Ahora bien; por ninguna otra razón que por su mayor dignidad pudo ser nombrado el primero Pedro, pues por el orden de la vocación fué el primero Andrés, hermano de Pedro. Más todavía: Andrés, ya llamado por Cristo, *llamó a Simón su hermano y le dijo «hemos hallado al Mesías» y le condujo a Jesús.*

Es, por tanto, el dicho insigne testimonio clarísimo del todo para cualquier entendimiento no refractario y obstinado.

Además. A la pregunta de Jesucristo en San Mateo (cap. 16), silenciosos y vacilantes los demás apóstoles, respondió Pedro: *Tú eres Cristo, hijo de Dios vivo.* Al cual contestó el Señor: *Bienaventurado eres Simón Barjona, porque la carne y la sangre no* etc., *sino mi Padre*, etc. *Y te digo que tú eres Pedro y sobre esta pidra edificaré mi Iglesia y te daré las llaves del reino de los Cielos.* Ciertamente, hasta para un ciego es claro que, premiando tan preclara confesión, algo se prometió a Pedro, superior a lo del resto de los Apóstoles.

Además. En otro lugar se lee: *Yo rogaré por ti, y tú, convertido ya, confirma a tus hermanos* (Luc., 20).

Tampoco es más obscuro aquel lugar de San Juan, en

el cual, habiéndole preguntado el Señor a San Pedro dos veces si le amaba más que los otros apóstoles, como quiera que él le contestase que sí le amaba, le dijo el Señor también dos veces: *Apacienta a mis ovejas, apacienta a mis corderos.* Es de hombre pequeño y de perverso intérprete negar que en aquel lugar quiso Cristo premiar el mayor amor con mayor autoridad.

De esos lugares se deduce que fué conferido a Pedro todo el poder sobre la Iglesia. Y si a Pedro se negó ¿a quién se dió?

De donde, aun cuando, como se ha dicho, los otros Apóstoles tuvieron igual potestad que Pedro en el sentido explicado arriba, no obstante, la potestad de Pedro era más eminente por las siguientes razones: porque la potestad de Pedro fué ordinaria, la de los otros Apóstoles extraordinaria; porque la potestad de Pedro había de perseverar en la Iglesia, no así la de los otros; porque la potestad de los otros Apóstoles no era sobre Pedro ni sobre sí mutuamente, la de Pedro, en cambio, era sobre la de los otros Apóstoles; porque la potestad de los otros estaba subordinada a la autoridad de Pedro, pues hubiera prevalecido su autoridad contra la autoridad de todos.

Mas, para declarar mejor aquel lugar: *Apacienta mis corderos,* sea esta última conclusión acerca de esta materia:

Aparte de los sagrados Apóstoles, no parece que otro alguno recibiera potestad eclesiástica inmediatamente de Cristo.

Pues si algún otro la hubiera recibido, principalmente habría sido del número de los setenta y dos discípulos; mas, no parece que alguno de éstos la hubiese recibido; luego, de nadie es verosímil que la haya recibido.

De los setenta y dos se prueba, porque en ninguno de

los lugares donde se confiere potestad se hallaban los discípulos. Luego.

Además, José, apellidado Banabas, era uno de los discípulos, y sin embargo, se dice (Act., 4), que después de la ascensión del Señor era levita, y no es creible, puesto que las obras de Dios son perfectas, que, si alguna potestad eclesiástica le hubiese conferido Cristo, le hubiera hecho solamente levita.

Y Felipe, que predicó a los samaritanos y bautizó al eunuco de la reina Candace, no fué Felipe Apóstol, como piensan muchos, y no sin causa, pues que con el bautismo de él no recibían los samaritanos el Espíritu Santo, sino que dicen que fué uno de los siete diáconos de que se habla en los Hechos de los Apóstoles (cap. 6 y 21). Y así dice Santo Tomás que, aun cuando lo contrario parezca deducirse de San Juan, es indudable que este Felipe era del número de los setenta y dos, que eran los más prestigiosos y dignos predicadores y ministros del Evangelio después de los Apóstoles, pàra el cual ministerio habían sido escogidos los setenta y dos discípulos; y sin embargo, no era sacerdote, sino solamente diácono. Más: Aquellos siete diáconos que fueron elegidos para administrar a las masas, se cree que fueron del número de los discípulos, pues no de los neófitos se iban a tomar para este ministerio, y sin embargo, no eran presbiteros y, por tanto, no tenían potestad alguna espiritual.

Luego, los setenta y dos discípulos ni fueron ordenados por Cristo ni tuvieron potestad alguna eclesiástica que va aneja al orden.

Queda, pues, firme la proposición de que nadie recibió potestad eclesiástica alguna de Cristo fuera de los Apóstoles.

Tal es el primer origen de la potestad eclesiástica; pues

fueron los apóstoles los primeros, y sólo ellos, que recibieron potestad del mismo Cristo, Señor y Redentor nuestro.

Falta tratar de qué manera ha llegado hasta nosotros esta potestad y persevera en la Iglesia, y así habremos terminado la cuestión que nos propusimos acerca del sujeto de la potestad eclesiástica.

Sea, pues, de esto la primera conclusión:

La potestad eclesiástica no sólo estuvo en los Apóstoles, sino también en otros.

Pruébase por la Escritura. San Pablo consagró obispos a Tito y Timoteo, como se lee en sus cartas, y a estos obispos les da precepto y explica el modo de ordenar presbíteros. Además, habla Pablo a los *presbíteros* del Asia. San Juan en el Apocalipsis recuerda al *obispo* de Laodicea, etc. Luego, además de los Apóstoles, otros tuvieron también potestad eclesiástica.

Segunda proposición:

Muertos los Apóstoles de Cristo, perseveró en la Iglesia toda la potestad de orden y de jurisdicción, que primeramente estaba en los Apóstoles.

Pruébase. Los grados de la potestad eclesiástica fueron instituídos por Cristo, no sólo para los tiempos apostólicos, sino para todo el tiempo en que había de durar la Iglesia. Por tanto, muertos los Apóstoles perseveraron en ella.

El antecedente es claro por la carta de San Pablo a los Efesios: *El hizo a unos apóstoles, a otros pastores y doctores para la consumación de los santos en la obra del ministerio para la edificación del Cuerpo de Cristo, hasta que todos lleguemos en la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo*

de Dios a varón perfecto, según la medida de la edad cumplida de Cristo.

Del cual lugar se deduce que los grados de la Iglesia han de perseverar hasta el último juicio y resurrección de los muertos.

Otro argumento se hace de aquello de San Pablo a los Hebreos: *Trasladado el sacerdocio, es menester que se traslade la ley.* Luego, perdido el sacerdocio, se pierde también la ley. Por tanto, si no hubiera en la Iglesia sacerdocio instituído por Cristo, no habría ley de Cristo. Ahora bien: la ley de Cristo es eterna, pues es su testamento eterno: *Les daré otro testamento eterno* (San Pablo a los Hebreos, 13), y en el cap. 4 de la misma carta llama a la ley de Cristo ley sempiterna. Luego, es menester que persevere el sacerdocio instituído por Cristo, y en el sacerdocio se entiende y encierra toda potestad espiritual.

Además. No fuera Cristo sacerdote eterno, como le llaman el Profeta y Pablo, si su sacerdocio hubiera de perecer; pues no es Cristo sacerdote sino en la Iglesia.

Otra razón: Hay precepto en la Iglesia de recibir la Eucaristía: *Si no comiereis,* etc. (San Juan, 6); pero sin sacerdocio no fuera posible la consagración de la Eucaristía. Luego...

Por fin. Consta por lo menos que los Apóstoles dejaron Obispos y presbíteros, y que la potestad de éstos no expiró muertos los Apóstoles. Luego hubo potestad eclesiástica en la Iglesia, aun muertos los Apóstoles.

Tercera proposición.

Toda la potestad de orden se derivó en la Iglesia y depende de los Obispos.

Quiero decir, que asi como los Apóstoles, y ellos solos, pudieron ordenar y consagrar presbíteros y otros minis-

tros de la Iglesia, así todos y solos los Obispos tienen este poder por derecho divino.

Que los Obispos tengan esta potestad, se prueba por aquello de San Pablo a Timoteo: *A nadie impongas precipitadamente las manos,* lo cual entienden los santos de la ordenación de los *presbíteros.* Además, a Timoteo le enseña el apóstol a quiénes debe ordenar presbíteros. Y a Tito le dice: *Te dejé en Creta para que arreglases lo que falta y ordenases presbíteros en las ciudades.*

No hay duda alguna entre los católicos de que los Obispos tienen esta potestad.

Que sólo los Obispos la tengan parece cierto, porque nunca leemos que hayan sido hechas las ordenaciones sino por los Apóstoles y por los otros Obispos.

En los Hechos de los Apóstoles se lee que, habiendo Pablo y Bernabé ordenado presbíteros en Listria, en Iconio y en Antioquía, se marcharon.

San Dionisio, discípulo de los Apóstoles, y Synchtono en el libro de la Jerarquía Eclesiástica, donde habla copiosa y difusamente de la disciplina eclesiástica enseñada por los Apóstoles, sólo a los Pontífices conceden el poder de ordenar a los ministros de la Iglesia, y añaden que el Santo Oleo con el que son ordenados los presbíteros, por nadie puede ser consagrado que por el Obispo.

Otra razón: La potestad de orden es de derecho divino; luego no deben atribuírsela sino aquellos a quienes consta que ha sido por derecho divino otorgada, como son sólos los Obispos. Luego, etc.

Por fin. La costumbre de la Iglesia universal ha sido siempre que sólos los Obispos hagan las ordenaciones; lo cual es argumento gravísimo, pues lo que nunca se hizo es que ni fué lícito hacerlo ni pudo hacerse.

Por tanto, es impío y herético decir o creer lo que los

nuevos herejes piensan, a saber: que los sacerdotes pueden ser constituídos por elección popular o por cualquier otro modo que por la consagración episcopal.

Si fuera verdad lo que algunos quieren que el Obispo no se diferencia del presbítero por la consagración, sino por la potestad de jurisdicción, seria necesario conceder que cualquier presbítero puede ordenar presbíteros; pues la potestad de jurisdicción no da potestad de consagrar.

Mas, como aquella sentencia la juzgo falsa, como se verá en su lugar, persevero en la conclusión puesta de que a todos y sólos los Obispos corresponde la ordenación de los ministros de la Iglesia (1).

No disputo ahora si por privilegio de los Sumos Pontífices tienen algunos abades potestad de conferir órdenes menores o aun mayores; pues si algunas órdenes no son de derecho divino, como es cierto de las órdenes menores, es indudable que debe concederse el derecho de conferirlos a quien no sea Obispo. Pero si las órdenes mayores son todas de derecho divino, lo que no creo ahora (2), ciertamente no pueden conferirlos otros que los Obispos, aunque no sea lo mismo el diaconado que el presbiterado: es lo más probable que tampoco el diáconado puede conferirlo otro que el Obispo.

Cuarta proposición:

Muerto Pedro, Príncipe de los Apóstoles, al-

(1) «Si alguien dijere que los obispos no son superiores a los presbíteros; o que no tienen potestad de confirmar o de ordenar; o que la que tienen les es común con los presbíteros; o que las órdenes conferidas por ellos son nulas sin el consentimiento o la vocación del pueblo o de la potestad civil; o que aquellos que no son ordenados o enviados por la potestad eclesiástica canónica sino por otra potestad, son legítimos ministros de la predicación y de los sacramentos, sea anatema.» (Conc. Trid., sesión XXIII, canon VII.)

(2) El subdiaconado es de derecho elesiástico; el diaconado, presbiterado y episcopado son de derecho divino.

guien sucedió a Pedro con autoridad semejante y potestad de jurisdicción sobre todo el orbe.

Lo probaremos con Santo Tomás. Cristo de tal suerte fundó su Iglesia, que había de durar hasta la consumación de los siglos: *Sobre el solio de David y sobre su reino se sentará para corroborarlo y confirmarlo en juicio y en justicia desde ahora hasta la eternidad.* Pero Cristo edificó su iglesia sobre Pedro. Luego, fué menester, que faltando él, otro ocupase su lugar.

Además. En la ley vieja hubo siempre un Sumo sacerdote. Luego...

San Agustín dice que cuando Pedro recibió las llaves, no las recibió como hombre privado, sino en nombre de la Iglesia, es decir, fuéle dado poder que habia de perseverar en la Iglesia, pues para edificación de la Iglesia Cristo se lo dió. Por donde, así como Adán tuvo algunos dones personales que no pudo traspasar a sus descendientes, como la plenitud de todas las ciencias, y otros comunes al estado de inocencia, como la justicia, la gracia y la inmortalidad; así Pedro poseyó algunos dones privados, en los cuales no tuvo ni fué menester que tuviera sucesor, como la gracia de los milagros y el don de lenguas, y otros que había de trasladar a sus sucesores, como la potestad de las llaves que no recibió para sí, sino para la Iglesia.

Además. Aquel orden constituido desde un principio por Cristo en la Iglesia, que hubiese una sola cabeza y un príncipe sobre todas las cosas en toda la Iglesia, era convenientísimo para la administración de la Iglesia. Lo cual consta, no sólo por el hecho mismo de Cristo, que es la suma sabiduría y providencia, sino también por la doctrina de los mejores filósofos que prefieren la Monarquía a todas las otras formas de gobierno.

Ahora bien: Cristo no ama ahora menos a la Iglesia que la amó antes, a la cual prometió que con ella estaría hasta la consumación de los siglos.

Por tanto, es inverosímil que, muerto Pedro, quisiera mudar la forma y manera de la administración instituída desde Pedro, a saber: que hubiera un solo Príncipe de toda la potestad de la Iglesia. Pues Pedro no había recibido el Principado para su comodidad, sino para utilidad y edificación de la Iglesia.

Ciertamente, no es menor el error de los que afirman que no ha perseverado en la Iglesia un Pontífice al que tienen obligación de obedecer todos los cristianos, que el de los que quieren que todos los cristianos somos iguales. Pues, tal error llevó primeramente al cisma a la mayor parte del orbe cristiano, luego la apartó de la Iglesia, y por fin, la precipitó en la impiísima perfidia mahometana.

Los que no niegan el Principado al bienaventurado Pedro, de ninguna manera pueden defenderse si no admiten ahora un Monarca sumo en la Iglesia.

En favor de esta doctrina son clarísimos los testimonios de los Santos Ignacio, Cirilo, Crisóstomo y de otros doctores griegos y de los Concilios celebrados en la misma Grecia. De los autores latinos, claro está, no se puede dudar que todos convinieron en lo mismo.

Pero sea así, que en la Iglesia hay siempre un sucesor de Pedro con igual dignidad y autoridad. Todavía se ha de indagar por qué camino, por qué manera aquella potestad de Pedro se deriva a otro y persevera en la Iglesia.

Sea para declarar esto una quinta proposición:

Muerto Pedro, la Iglesia tiene potestad para poner otro en lugar de él, aun cuando Pedro nada hubiese legislado acerca de esto.

Aun cuando la Iglesia, como dijimos anteriormente, no puede constituir potestad espiritual ni la tenga en si formalmente; no obstante, una vez constituida por Cristo la potestad, no parece que sea la Iglesia de peor condición para elegir Príncipe que la república civil, la cual en cualquier caso, faltando el Príncipe, puede constituirse otro·

Además. Era necesario que perseverase en la Iglesia la potestad de Pedro; pero, muerto Pedro sin haber legislado nada del sucesor, como podía haber acontecido, no quedaba otro medio para dárselo que por la elección de la Iglesia. Luego la Iglesia pudo elegir sucesor a Pedro.

Confírmase. Porque si ahora, o la guerra, o la peste u otra calamidad o accidente nos arrebataran a todos los Cardenales, es indudable que la Iglesia podría proveerse de Soberano Pontífice; de lo contrario, vacaría perpertuamente aquella Sede, la cual, al contrario, debe durar perpetuamente.

Además. La potestad papal es común y se refiere a toda la Iglesia; luego debe ser provista por toda la Iglesia y no por una iglesia particular, sino por todo el conjunto y linaje de los hombres; más todavía: si obrasen negligentemente los Cardenales o anduviesen en discordias peligrosas, podría la Iglesia proveerse de Papa.

Pero ¿todos los cristianos habrían de intervenir en la elección papal?

Para contestar a esta pregunta sea una sexta proposición:

La elección del Sumo Pontífice corresponde en tal caso al clero, no al pueblo.

Se prueba.

Porque la administración de las cosas espirituales de ningún modo corresponde a los legos, como en otro lu-

gar hemos probado; ahora bien, la elección de Sumo Pontífice más que otra alguna cosa pertenece al gobierno y administración de las cosas espirituales; por tanto, de ningún modo pertenece a los legos.

Además. La elección de los presbíteros y de los obispos no corresponde a la plebe, como hemos probado arriba difusamente. Luego, mucho menos la elección del Sumo Sacerdote.

Otra razón. El pueblo no puede juzgar los méritos y cualidades requeridas para la dignidad de Sumo Pontífice ni examinar y discernir entre el digno y el indigno. Luego, la elección o institución no corresponde a la plebe, pues fuera absurdo que la providencia del Sacerdocio fuera confiada a aquellos que sólo por casualidad podrían proveer rectamente.

Por fin. Tal elección sería totalmente imposible, como quiera que es imposible que todo el pueblo se reúna para la elección, ni, aun después que se hubiesen reunido, podría conseguirse que la mayor parte optara por uno mismo.

Séptima proposición:

Ni siquiera a todo el clero pertenece esta elección.

Porque, aun cuando a todos los clérigos corresponda la administración de las cosas espirituales, sin embargo, no todo corresponde a todos, sino que, fuera de los obispos, los demás tienen determinados y definidos ministerios, más allá de los cuales no alcanza su oficio; así los diáconos sirven a los presbíteros y los presbíteros administran los Sacramentos.

Y por la misma razón de arriba: tampoco el clero de todo el mundo podría reunirse para tal elección.

Octava proposición:

En cualquier caso que vacase la Sede apostólica, no prescribiendo nada el Derecho, la elección pontificia correspondería a los Obispos de la Cristiandad.

Se prueba.

Porque los obispos son los pastores de la grey, los curadores y tutores, y toda administración eclesiástica, después del Sumo Pontífice, a ellos corresponde, y pueden de suyo todas las cosas que todos los inferiores reunidos pueden. Y digo, pues, que de cualquier modo que se reúnan los obispos cristianos, ya por algún acuerdo, ya por casualidad, en tal caso podrían los obispos elegir un Sumo Pontífice de tanta autoridad como el bienaventurado Pedro, aunque se opusieran todos o la mayor parte de los legos y aun de los clérigos.

Mas, porque esta forma de elección sería vehementemente difícil y casi imposible, digo:

El Bienaventurado Pedro, ya solo, ya con los demás apóstoles, podía disponer la manera y forma de que se le eligiere sucesor después de su muerte.

Se prueba breve y claramente diciendo, porque tenía la plenitud de la potestad y de la administración para dar leyes convenientes a la Iglesia; y la ley para la elección del Sumo Pontífice era una ley necesaria para el gobierno de la Iglesia. Luego, podía darla.

Pruébase, en segundo lugar, porque toda la Iglesia podría hacer esta ley y la hizo en los Concilios. Luego también pudo hacerla Pedro, de lo contrario, no hubiera te nido la suma potestad.

Confírmase esto, porque toda otra forma de elección, excluida la ley dada por Pedro, era o imposible si la elección debía ser hecha por toda la Iglesia o por todo el cle-

ro, o al menos gran ocasión de cismas si por todos los obispos. Luego era necesario que por alguna ley se mandara una manera de elección.

Una duda hay acerca de esas conclusiones.

El Obispo de Roma es Sumo Pontífice. Luego, supuesto que Pedro muriese, faltaba el clero romano para elegir el Obispo Romano, y, por tanto, el Sumo Pontífice. Y aumenta la duda ante el hecho histórico de que o el clero o el pueblo romano elegían alguna vez el Sumo Pontífice.

En primer lugar, si es el Obispo de Roma, por derecho divino, Sumo Pontífice, lo trataremos más abajo si queda tiempo (1).

En segundo lugar, digo, que si el clero o el pueblo romano tuvo alguna vez este derecho de elegir Soberano Pontífice, fué ello ciertamente o por ley dada acerca de esto o por costumbre recibida, mas no por derecho divino; pues, hecha la elección por el clero romano, si los obispos cristianos ratificaban la elección, pudo ser esto bastante para que se conservase por algún tiempo aquella forma de elección.

Décima proposición:

El Bienaventurado Pedro pudo designarse sucesor, quien, muerto él, fuera Soberano Pontífice sin otra elección.

Esta proposición no la reciben algunos teólogos, que son menos devotos de la dignidad Pontificia que lo que

(1) Es de fe que el Romano Pontífice es el sucesor de Pedro. Sí la institución en Roma de la sede perpetua de Pedro fué *por derecho divino* es lo que no sabemos ciertamente.

corresponde a escritores cristianos y por otra parte piadosos.

Se prueba en primer lugar por el hecho de Pedro, el cual en vida eligió Pontífice a Clemente, como narra en el capítulo *Si Petrus* Juan III que vivió en tiempo de Justiniano.

Pero también se prueba por un muy claro e irrefutable argumento.

Como arriba se ha probado, podía Pedro dar leyes acerca de la elección pontificia; ahora bien, habría podide dar esta ley, a saber: que el Pontífice vivo eligiera sucesor; y aún digo que tal ley habría sido convenientísima para evitar cismas y ambiciones. Así como entre los romanos, cuando todavía duraba la magistratura consular, elegían unos cónsules a otros sucesores suyos, ¿por qué no podía ocurrir esto con el Soberano Pontífice?

Además. Pudo Pedro dar la ley de que un Obispo se nombrara en vida sucesor; ¿por qué no pudo darla análoga acerca de la elección pontificia?

Y síguese de aquí, que otro tanto puede cualquier sucesor de Pedro, porque tiene la misma potestad.

Undécima proposición:

El modo de elegir Sumo Pontífice que hoy se observa en la Iglesia no es de derecho divino.

Es clara esta proposición por lo que antecede, porque, excluída la ley eclesiástica, corresponde la elección a los Obispos.

Además. No hemos hallado tal forma en todo el Derecho divino.

También. Los sucesores de Pedro podrían cambiar la ley actual, como se ha dicho.

Asimismo. No siempre se ha hecho la elección pontificia de la misma manera.

Por fin. Porque el orden de los Cardenales, que son actualmente los electores pontificios, no es de Derecho divino.

Ultima proposición:

La forma de elegir Sumo Pontífice es por constitución y autoridad de la Iglesia o de los Sumos Pontífices, que es la misma, y puede ser cambiada por la misma autoridad.

Esta es la razón y origen por el cual la autoridad y dignidad del bienaventurado Pedro llegó hasta nosotros y ha de durar hasta el fin de los siglos.

Falta tratar de los sucesores de los otros Apóstoles, acerca de lo cual va la primera proposición:

Nadie sucedió a los otros Apóstoles con igual potestad y autoridad de jurisdicción.

Es decir, nadie sucedió a los Apóstoles de tal suerte que en todo el mundo tuviera plenitud de potestad como se ha dicho la tuvieron todos los Apóstoles.

Se prueba primero por la Historia. De ninguno leemos que se portase como Obispo de toda la Iglesia Universal, a excepción del Romano Pontífice, sino que los inmediatos sucesores de los Apóstoles se llamaron respectivamente Obispo de Jerusalén, de Antioquía o de otra ciudad.

Segundo. Porque aquella potestad universal en los otros Apóstoles fue extraordinaria y personal, como se ha dicho, y sólo la potestad de Pedro fué ordinaria y había de durar hasta la consumación de los siglos. Y de la Iglesia nadie recibe tan amplia potestad, la cual (1) sin su

(1) La Iglesia.

cabeza nada puede; ni del Sumo Sacerdote tampoco, pues ni Pedro ni Clemente (1) leemos que sustituyeran por nadie a ningún Apóstol con la plenitud de la potestad de éste.

Tercero. Habría gran confusión y ocasión de cismas en los sucesores, que no están como los Apóstoles confirmados en gracia, si cada uno no tuvieva para gobernar una provincia distinta.

Segunda proposición:

Cualquiera de los otros Apóstoles que no eran Pedro podían dejar sucesor, no universal, pero sí en la provincia que hubiesen querido; el cual sucesor habría sido verdadero Obispo de aquella provincia.

Sé muy bien que esta proposición no ha de agradar a todos los Doctores Teólogos y Juristas, ni hubiera agradado tampoco a Torquemada ni a Cayetano. Pues todos ellos se han persuadido siempre de que toda potestad de jurisdicción de tal manera depende del Romano Pontífice, que nadie puede tener ni siquiera la menor potestad espiritual que no sea delegada de él, o actualmente o por el derecho; eso entienden después de los Apóstoles que recibieron por singular privilegio de Cristo su potestad, la cual nadie más puede recibir sino de Pedro.

Mas yo pruebo la proposición manifiestamente.

Primero. Cualquier Apóstol pudo en vida crear Obispos en cualquier provincia, y todos los que creaban no perdían su autoridad muerto el Apóstol. Luego pudo dejar sucesor. Se prueba el antecedente, porque Pablo creó a Tito y a Timoteo, y otro tanto hicieron o pudieron hacer los otros Apóstoles. Nadie puede negar esto.

(1) En cuyo tiempo murieron los Apóstoles todos.

Mas digo que mi proposición es verdadera en el sentido mismo en que defendemos que Pedro podía dejarse sucesor, a saber: que el elegido no tuviera potestad sino después de muerto el Apóstol; y así pudo Juan nombrar en Asía a Ignacio, que fuera Obispo en aquella provincia después de él.

Pruébase esto, porque, como no niegan los adversarios, los Apóstoles tuvieron en vida igual potestad que Pedro; luego pudieron dar la ley de que en vida pudiese el Apóstol elegirse sucesor; luego pudieron en virtud de tal ley elegirse cada Apóstol sucesor. No pueden dudar del antecedente los que conceden que todos los Apóstoles tuvieron igual potestad que Pedro. Y si Pedro podía dar tal ley en las provincias, ¿por qué no habría podido Pablo?

Además, que es cierto que no necesitaban los otros Apóstoles el mandato de Pedro para todo lo que fuera necesario en las provincias, y, por tanto, mi proposición no sólo me parece probable, sino indudable.

Tercera proposición:

> **No sólo los Apóstoles pudieron dejarse sucesor, sino cualquier sucesor de ellos pudo hacer lo mismo.**

Por la segunda proposición es clara ésta, pues dada por Juan o por Pablo, por ejemplo, la ley de que el Obispo eligiera en vida su sucesor, hubiera podido Tito nombrar a otro.

Y añado más (lo que parece más difícil, pero no es menos cierto) que aun cuando de esto no hubiese dado ley alguna Pablo, pudieron Tito y Timoteo nombrarse sucesor sin consultar al sucesor de Pedro; y lo mismo digo de todos los demás Obispos.

Se prueba.

Porque el Obispo es pastor y gobernador de su Pro-

vincia por derecho divino; luego si por una potestad superior no es impedido, puede hacer todo aquello que corresponde al bien de su Provincia. Ahora bien: pudo ser muy conveniente en aquel tiempo que, viviendo el Obispo, se nombrara sucesor; luego pudo hacerlo cualquier Obispo y aun dar ley, que de este modo se obrase perpetuamente.

¿Por qué razón sostenemos que el Obispo puede dar leyes acerca de la elección de los abades y de los párrocos, y no puede darlas acerca de la elección episcopal?

Confírmase ello porque no sólo parecía en aquel tiempo posible y conveniente esto, sino del todo necesario. Pues, muerto un Obispo en los extremos de la India, ¿cómo se hubiese podido esperar el mandato de Pedro para elegir nuevo Obispo?

Todo esto en cuanto a la potestad de jurisdicción.

Pues, en cuanto a la potestad de orden, si el Episcopado dice orden y potestad distinta del presbiterado y distinta de la jurisdicción, como veo que agrada a casi todos, fué menester que, aparte de la elección, hubiera alguna consagración, lo mismo para instituir al Papa que a los Obispos; mas, la consagración ésta pudo hacerla cualquier Obispo, consagrando en vida a su sucesor, y aun, muerto un Obispo, pudo el Obispo de cualquier otra provincia ordenar al sucesor elegido y nombrado anteriormente.

Ultima proposición:

> **Cualquier Obispo pudo en su provincia dar la ley de que los presbíteros eligieran el Obispo, o mandar otra forma de elección, aun sin consultar la Sede de Pedro.**

Se sigue de las anteriores.

Todo Obispo pudo en su Provincia dar leyes, lo mismo de esto que de todo lo demás.

He aquí el modo y forma cómo la autoridad y dignidad episcopal pudo derivarse sucesivamente de un Obispo a otro hasta nosotros, y de los Obispos procede toda otra potestad inferior.

No obstante todo lo cual, para que nadie me acuse de que quiero mermar la dignidad de la sede romana, pongo una conclusión final.

> **Los sucesores de Pedro pudieron y pueden a su arbitrio crear obispos en cada una de las Provincias y anular las leyes anteriores acerca de esta materia, y dar otras nuevas y dividir provincias y hacer a juicio suyo, y según su potestad, todo lo perteneciente a esto. Todo lo dicho en anteriores proposiciones debe entenderse, supuesto que no se provea de otro modo por la Sede de Pedro.**

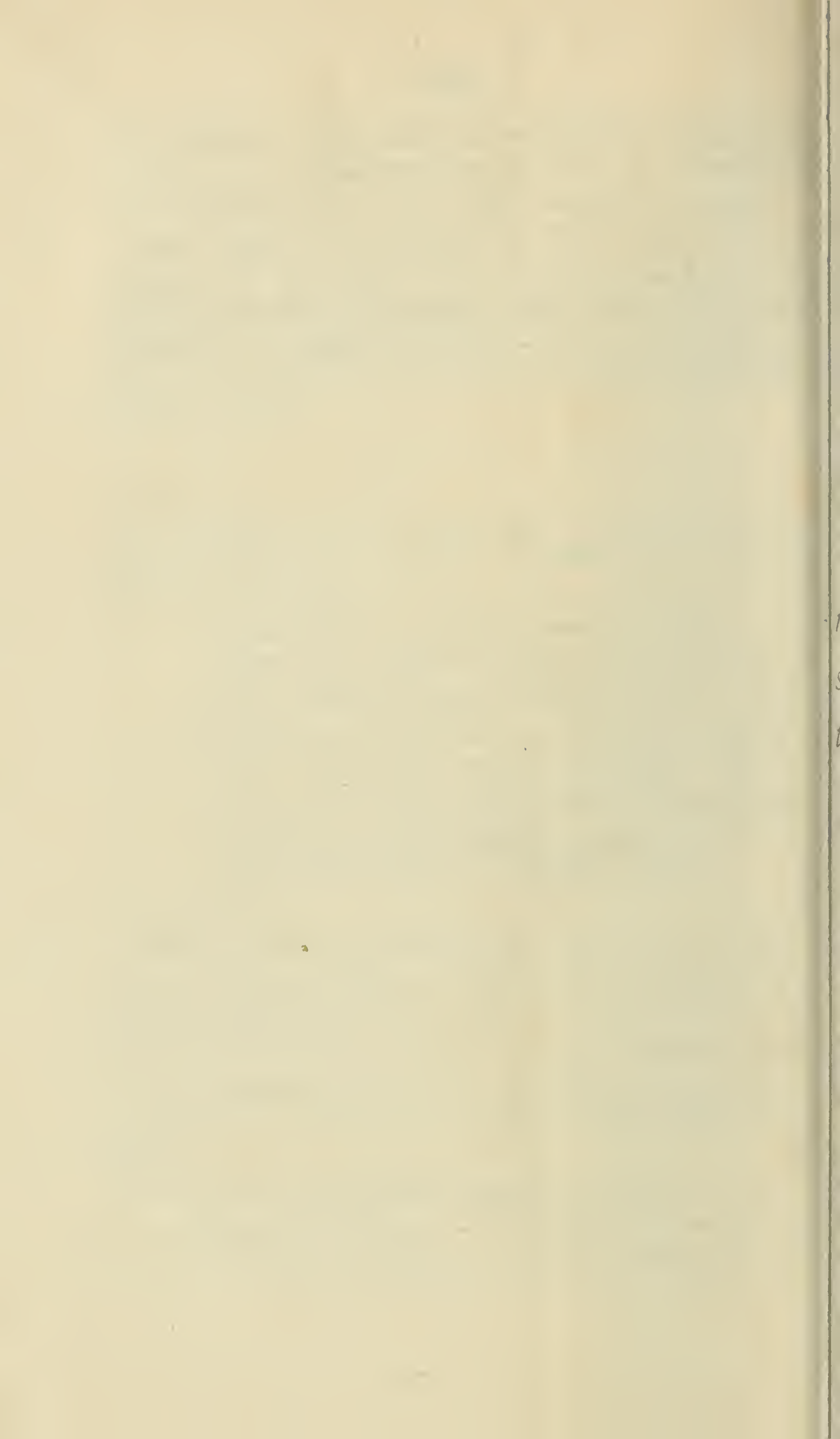
Y es claro.

A Pedro se le dijo absolutamente: *Apacienta a mis ovejas*, sin excepción alguna. Luego a Pedro corresponde toda la administración sin limitación, y, por tanto, también la creación de los Obispos. Si, pues, cualquiera de los otros apóstoles podía esto y lo hicieron, como consta, mucho más podía hacerlo Pedro y los sucesores de Pedro...

De lo cual se desprende un corolario; que hoy no pueden nombrarse los Obispos, sino según la forma prescrita por los Sumos Pontífices, y si se intentara obrar de

otro modo, todo sería nulo y vano; digo, en cuanto a la urisdicción, no así en cuanto al orden.

Síguese en segundo lugar, que toda la potestad eclesiástica, ya de orden, ya de jurisdicción, mediata o inmediatamente depende de la Sede Apostólica. Y es claro, porque de aquella Sede dependen los obispos, y de los obispos los presbíteros y todas las órdenes y potestades nferiores.



APÉNDICE

El apéndice a la Relección del Matrimonio a que se alude repetidamente en el tomo, se publica con independencia de la "Biblioteca".

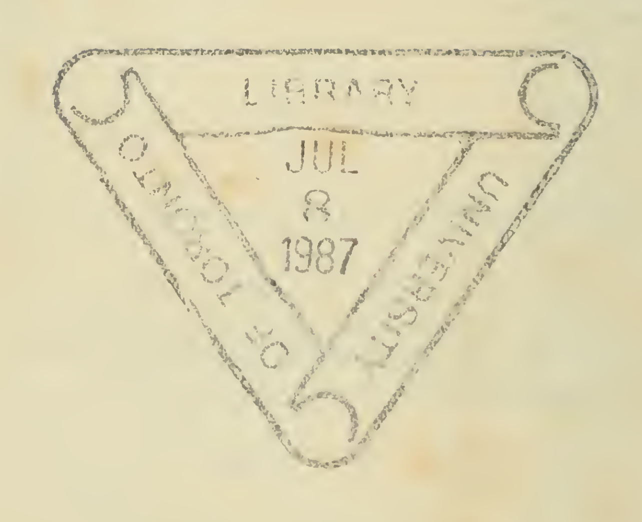
ERRATAS IMPORTANTES

Página.	Línea.	Dice.	Debe decir.
XI	23	convirtiéndose	convirtiéndole
XIV	última	dominios	dominicos
XX	19	toda la	*toda la*
XXIII	20	sgbre	sobre
XXIV	11	siguientes las	siguientes; las
XXV	14	valor que	valor, que
XXVII	24	avanza	avanzan
XXVIII	14	divorcio;	divorcio,
XXXII	10	el	él
XXXII	22	Prensa	Prima
6	20	ndagaciones	Indagaciones
17	30	honimem	hominem
40	30	*Judaerum*	*Judaeorum*
40	33	*multo*	*multa*
52	16	preeptos	preceptos
52	27	*oyen-*	*oyen?*
53	última	mortal,	mortal
54	4	indagar	indagar,
55	11	obligadas	obligados
78	1	podría ufá-	podrían fá-
94	21	Mas el	Mas, el
94	7	*ubi*	*Ubi*
98	27	legitima	legitima
111	31	lau la	la la
113	14	ello como	ello, como
115	13	restituir sí	restituir, si
116	23	y si	si
117	8	Muchas dudas	Muchas otras dudas
126	31	*inocentes* (latina)	*nocentes*
134	29	as	así
144	29	viveno	vivens
144	36	do *(primero)*	de

Página.	Línea.	Dice.	Debe decir.
155	2	usos,	usos
156	8	revocar	revocarse
158	11	Más	Mas
174	penúlt.ª	*descubri*	*descubrir*
183	11	este	éste
187	8	itícita	ilicita
189	13	nepta	inepta
191	32	perfec-	perfecta
194	5	icitas	ilícitas
194	33	diré	dirá
195	25	lsucesión	sucesión
195	27	ogos	logos
207	13	Aaron;	Aarón,
208	29	aheninas	alumnos
216	25	*nebratur*	*nebatur*
223	16	*sección*	sesión
229	29	*hubiere*	*hubiera*
234	22	Cuestión III	Cuestión IV
240	11	Cuestión IV	Cuestión V
247	12	ELLOS	LOS VIEJOS
248	30	segunda	primera
251	2	juntamentel	juntamente
259	19	estancia	instancia
264	6	temporal, no	temporal no
267	8	fe	fe,
270	10	pertección	perfección
274	22	el Salvador	al Salvador
299	32	Lueho	Luego
299	33	y es ficticio,	, y es ficticio
307	24	quedeban	que deban
318	23	traen	traen:

INDICE

Páginas.


LIBRARY
JUL
8
1987


UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 15 30 12 05 005 2